

TÜRKİYE'DE İNSAN HAKLARI SÖYLEMİNİN TOPLUMSAL KARŞILIĞI

YUNUS EMRE BERBER

TARAFINDAN

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ

KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZİRAN 2017

TEZ ONAY SAYFASI

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

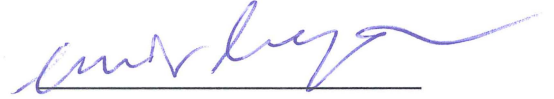
Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığını tasdik ederim.



Prof. Dr. Yusuf Ziya TAŞKAN
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.



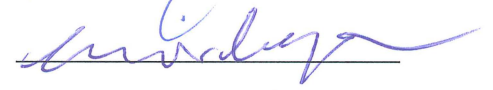
Yrd. Doç. Dr. Emir KAYA
Danışman

Jüri Üyeleri (ilk isim jüri başkanına ve ikinci isim ise danışmana aittir)

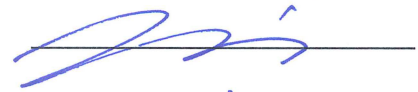
Prof. Dr. Ali Şafak BALI, AYBÜ Hukuk Fakültesi



Yrd. Doç. Dr. Emir KAYA, AYBÜ Hukuk Fakültesi



Yrd. Doç. Dr. Kerem ALTIPARMAK, AÜSBF



ETİK BEYAN

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı: Yunus Emre BERBER

İmza :

ÖZET

TÜRKİYE'DE İNSAN HAKLARI SÖYLEMİNİN TOPLUMSAL KARŞILIĞI

BERBER, Yunus Emre

Yüksek Lisans, Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Emir KAYA

Türkiye’de insan hakları üzerindeki tartışmalar sıcaklığını korumaktadır. İnsan hakları temel olarak bireylerin devlete karşı sahip olduğu haklar olarak kabul edildiğinden dolayı bu hakların uygulanma seviyesinin yükselmesi için toplumdan devlete doğru bir insan hakları talep kanalının işletilmesi gerekmektedir. Türkiye’de bu kanal yeterli etkinlikte mevcut değildir. Özellikle devlet dışı unsurlar tarafından yürütülen hak savunuculuğu süreçlerinde insan hakları söylemi etkin bir şekilde kullanılmamaktadır. Bu durumun önemli sebeplerinden biri evrensel olduğu iddia edilen insan haklarının kültürel yüküyle Türkiye’nin kültürel altyapısının arasındaki uyumsuzluktur. İnsan hakları yeryüzündeki bütün diğer sosyal ve entelektüel kurgular gibi kültürel bir olgudur. Batı kültürüyle ciddi bağlara sahiptir ve bu kültürün kısmen taşıyıcısıdır. Bu yük Türkiye’de insan haklarının toplumsallaşmasının önüne birtakım engeller çıkarmaktadır.

Haziran 2017
xiv + 205 sayfa

Anahtar Kelimeler: İnsan hakları, Batı, Türkiye, hukuk kültürü, hukuk felsefesi, hukuk sosyolojisi

ABSTRACT

THE SOCIAL RECEPTION OF THE DISCOURSE OF HUMAN RIGHTS IN TURKEY

BERBER, Yunus Emre

LLM, Department of Public Law

Supervisor: Asst. Prof. Dr. Emir KAYA

The debates on the human rights in Turkey continue to be relevant. Since human rights are basically regarded as the entitlements that individuals claim against the state, a high level of demand for human rights from the society to the state is required in order to increase the level of enforcement of these rights. In Turkey, such a demand does not exist adequately. Human rights discourse is not used effectively in the process of rights advocacy carried out by non-state actors. One of the important reasons for this situation is the incompatibility of the cultural background of the human rights doctrine, which is falsely claimed to be universal, with the cultural codes and dynamics of Turkish society. Human rights, like all other social and intellectual paradigms, is a cultural phenomenon. The concept of human rights has strong ties with the Western culture, and it spreads this culture within a legal model. This cultural character creates some obstacles in the social acceptance process of human rights in Turkey.

June 2017
xiv + 205 pages

Keywords: Human rights, West, Turkey, legal culture, philosophy of law, sociology of law

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın tamamlanmasına doğrudan ve dolaylı katkısı olan herkese müteşekkirim. Öncelikle bilgeliği, titizliği, sabır ve tahammülüyle hem akademik gelişimime hem de bu çalışmanın şekillenmesine en büyük katkıyı sunan Yrd. Doç. Dr. Emir Kaya hocama içtenlikle teşekkür ediyorum. Özgün ve eleştirel değerlendirmeleriyle akademik perspektifimi genişletmemi sağlayan değerli Prof. Dr. Ali Şafak Balı hocama da hem mesleki gelişimime hem de bu çalışmaya yaptığı katkılardan dolayı hassaten teşekkür ediyorum. Yine yaklaşım, yorum ve değerlendirmeleriyle eleştirel perspektifimin şekillenmesinde büyük katkı sahibi olan Kadrihan Mendi'ye de özellikle teşekkür ediyorum.

İkinci bölümde yer alan anket çalışması Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi tarafından “Türkiye’de İnsan Hakları Söyleminin Toplumsal Karşılığı” başlıklı bilimsel araştırma projesi kapsamında desteklenmiştir. Bu desteğinden dolayı üniversiteme ve özellikle projeler ofisi çalışanlarına teşekkür ediyorum. Anket uygulamasının gerçekleştirilmesinde desteklerini sunan değerli arkadaşlarım Betül Aydın, Hicret Çağan, Rabia Çelik, Huzeyfe Gültekin, Miyeser Keserci ve Sacide Uras’a da teşekkürü bir borç biliyorum.

Son olarak, bitip tükenmez sabrı ve sonsuz desteğinden dolayı değerli eşime de hususen teşekkür ediyorum.



Hasretle beklediğimiz kızıma...

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
A. Konu, Amaç ve Tanımlar	1
B. Kapsam ve Literatür	3
C. Yöntem	6
D. Plan.....	7
I. İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN KÜLTÜREL YÜKÜ	9
A. İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi.....	9
1. İnsan Hakları Nedir?	9
2. İnsan Haklarının Düşünsel Kökenleri	15
3. İnsan Hakları Hukukunun Tarihsel Gelişimi	20
B. İnsan Hakları Düşüncesinin Felsefi Hinterlandı	27
1. Şüphecilik.....	29
2. Hümanizm	32
3. Sekülerizm.....	37
4. Rasyonalizm.....	43

5. Bireycilik.....	48
6. Batı Modernitesinin Dünya Görüşü ve İnsan Hakları.....	53
C. İnsan Haklarının Eleştirisi.....	58
1. İnsan Haklarına Yönelik Eleştiriler.....	58
a. Marksist Eleştiri.....	60
b. Postmodernist Eleştiri.....	66
c. Kültürel Eleştiri	71
d. Diğer Eleştiriler	76
2. İnsan Haklarının Kültürel ve İdeolojik Yükü.....	81
a. Mekan ve Zaman: Batı'nın Egemenliği.....	81
b. Bilgi Algısı: Bütün İçeriğin En Küçük Parçalarına Ayrılması	84
c. İnsan-Doğa İlişkisi: Doğanın İçkin Değerden Arındırılması	86
d. İnsan-İnsan İlişkisi: Herkesin Herkesle Savaşı	89
e. İnsan-Tanrı (Kişi-Ötesi) İlişkisi: Kadir-i Mutlak Devlet ve Ahlakın Ontolojik Zemini	93
f. Değerlendirme	97
II. TÜRKİYE'DE İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ	101
A. İslam ve İnsan Hakları	101
1. İslam ve İnsan Hakları Bağdaşır	103
2. İnsan Hakları Düşüncesi İslam'la Çelişir.....	112
3. Değerlendirme.....	118
B. Modern Türkiye, Hukuk ve İnsan Hakları	119
1. Batılılaşma Süreci ve Türkiye.....	120
2. Modern Türkiye ve Hukuk.....	128
a. Hukukun Dönüşümü ve Hukuk Devrimi.....	128

b. Türkiye Toplumunu ve Hukuk: Fiili Çok Hukukluluk ve Hukukun Araçsallaştırılması	132
3. Türkiye ve İnsan Hakları Söylemi	141
a. Türkiye’de İnsan Haklarının Tarihi	141
b. Türkiye Toplumunu ve İnsan Hakları Söylemi	147
C. Türkiye’de İnsan Hakları Söyleminin Toplumsal Karşılığı Anketi	153
1. Genel Bilgiler	153
a. Anketin Evreni ve Örnekleme	155
b. Veri Analizi Teknikleri	156
c. Katılımcı Profili	159
2. Anket Sonuçları	161
SONUÇ	173
KAYNAKÇA	179
ANKET FORMU	204

TABLolar LİSTESİ

Tablo 10: Güvenirlikler	158
Tablo 11: Katılımcı Profili	159
Tablo 12: Hangisine uymak sizin için daha önemli ve önceliklidir?	161
Tablo 13: Sizce hukuk sisteminin İslam diniyle ilişkisi nasıl olmalıdır?	161
Tablo 14: İnsan hakları size hangilerini çağrıştırıyor?	162
Tablo 15: Hukukun Toplumsal Karşılığıyla İlgili Sorulara İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler	163
Tablo 16: İnsan Haklarının Toplumsal Karşılığıyla İlgili Sorulara İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler	165
Tablo 17: Kavram Sorularına İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler.....	168
Tablo 18: Ölçek ve Alt Boyutların Tanımlayıcı İstatistikleri.....	170

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 3: 2 Ölçekli 4 Alt Boyutlu 2. Dereceden DFA Modeli 158



KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AGİT	: Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı
AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
AMOS	: <i>Analysis of Moment Structures</i>
ANOVA	: <i>Analysis of Variance</i>
Bkz.	: Bakınız
BM	: Birleşmiş Milletler
CFI	: <i>Comparative Fit Index</i>
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
DFA	: Doğrulayıcı faktör analizi
f	: <i>One-way ANOVA</i> testi sonucu
GFI	: <i>Goodness of Fit Index</i>
HFSA	: Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi
Hz.	: Hazreti
IFI	: <i>Incremental Fit Index</i>
ILO	: <i>International Labor Organization</i> (Uluslararası Çalışma Örgütü)
İHD	: İnsan Hakları Derneği
İHGD	: İnsan Hakları Gündemi Derneği
İHOP	: İnsan Hakları Ortak Platformu
İİBF	: İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
MAZLUMDER	: İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği
Md.	: Madde
MYO	: Meslek Yüksek Okulu
No	: Numara
RMSEA	: <i>Root Mean Square of Error Approximation</i>
S	: Soru
sd	: Serbestlik derecesi
SPSS	: <i>Statistical Package for the Social Sciences</i>
SRMR	: <i>Standardized Root Mean Square Residual</i>
Syf.	: Sayfa
t	: Bağımsız örneklem T testi sonucu
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TAYA	: Türkiye Aile Yapısı Araştırması

TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TİHV	: Türkiye İnsan Hakları Vakfı
TLI	: <i>Tucker-Lewis Index</i>
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Ve saire



GİRİŞ

A. Konu, Amaç ve Tanımlar

İçinde bulunduğumuz yüzyılda insan hakları dünyanın neredeyse her yerinde sıklıkla başvurulan bir referans niteliği kazanmıştır. Devletlerin, toplumların ve hatta toplumsal normların en önemli kriteri olarak değerlendirilmektedir. Adaletin ölçütü, devletlerin meşruiyetinin kaynağı ve demokrasinin temel gereği olarak algılanmaktadır. Dünyanın birçok yerinde siyasetçiler, gazeteciler, akademisyenler, hukukçular ve sayısız diğer figür toplumsal ve siyasal nitelikli pek çok konuda insan haklarına değinen, bu hakları temel alan değerlendirmeler yapmaktadır.

İnsan hakları, asli işlevi devletin sınırlandırılması olan hukuki ve etik bir normatif kurgudur. Fakat bu kurgu tarihsel süreç içerisinde bu işlevini aşan bir önem kazanmıştır ve neredeyse tüm diğer normların da ölçütü olan temel bir norm olarak algılanmaya başlamıştır. Adeta, yeryüzündeki dini, ahlaki ya da toplumsal bütün normatif sistemler insan haklarıyla uyum içerisinde olmak durumundadır. Bir kuralın insan haklarıyla çelişmesi itibarsız kabul edilmesi için yeterli bir sebeptir. Bu haklar devletlerin, toplumların ve toplumsal kuralların değerlendirilmesi için evrensel ve tarafsız bir ölçüt olarak kabul edilmektedir.

İnsan haklarının kazandığı bu küresel meşruiyetle paralel olarak dünyanın her yerindeki yönetimler bu haklarla en azından şekli bir uyum içerisinde bulunmaya özen göstermektedir. Türkiye de insan haklarıyla ilgili pek çok uluslararası anlaşmada imzası bulunan ve kendi ulusal mevzuatını yoğun oranda insan haklarıyla uyumlu hale getiren ülkelerden biridir. Bunun yanında, Türkiye’de bu haklar başta politikacılar olmak üzere çok çeşitli figürler tarafından gündeme getirilmeleriyle retorik bir itibara da sahip görünmektedir. Fakat yine de Türkiye’de insan haklarının hayata geçirilme seviyesinin düşüklüğü konusundaki tartışmalar gündemdeki yerini istikrarla korumaktadır.

İnsan hakları teknik bakımdan yalnızca devlet tarafından ihlal edilebilen ve yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilir ve temelde bir çeşit birey-devlet diyalektiği üzerinden etkinlik gösterir. Bundan dolayı bu hakların gerçek anlamda etkinlik kazanabilmesi için söylem düzeyindeki meşruiyetini derinleştirerek başta hak savunuculuğu

süreçlerinde olmak üzere toplumsal bir kullanıma kavuşması gerekmektedir. İnsan hakları söyleminin böyle bir kullanıma kavuşması toplumdan devlete doğru bir insan hakları talep kanalının açılmasını sağlayacak ve insan haklarının söylem düzeyinden uygulamaya doğru derinleşmesini temin edecektir. Aksi durumda insan haklarının retorik bir süsleme aracından ileri bir anlam kazanması söz konusu olamamaktadır.

Bu çalışma tam olarak bu soruna, yani insan haklarının toplumsal etkinliği sorununa ilişkindir. Çalışmanın ana sorusu Türkiye’de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığının seviyesinin ve bu seviyenin sebeplerinin ne olduğudur. Bu konudaki hipotezimizse, insan haklarının etkin bir şekilde uygulanmasına yetecek ölçüde toplumsal bir karşılığa sahip olmadığı ve bunun önemli sebeplerinden birinin insan hakları söyleminin taşıdığı kültürel bagajın Türkiye toplumunun kültürel yapısıyla birtakım uyumsuzluklar barındırdığıdır. Başka bir ifadeyle, insan hakları söyleminin Batılı yükü bu hakların Türkiye’de toplum tarafından sahiplenilmesinin ve kullanılmasının önünde bir engel teşkil etmektedir.

Bu hipotezin insan haklarının Türkiye’de etkinleştirilmesinin imkanını ya da gereğini reddetmediğini vurgulamak gerekmektedir. Böyle bir kategorik reddediş kolaycı bir yaklaşım olacaktır ve insan haklarının temel işlevi düşünüldüğünde despotizmi besleyen bir etki doğuracaktır. Eğer insan haklarının hayata geçirilme seviyesinin düşüklüğünün önemli sebeplerinden birinin bu hakların kültürel bagajı ile Türkiye’deki toplumsal kültür arasında yaşanan çelişki olduğuna yönelik iddiamız doğruysa özellikle devlet dışı aktörlerin bu çelişkiyi giderici çalışmalar yürütmesi gerektiği açıktır. Ya insan hakları mücadelesinin söylemi topluma yakınlaştırılmalı ya toplumsal söylem insan haklarıyla bir araya getirilmeli ya da insan haklarının vazgeçilmez işlevini yerine getirecek başka hak söylemleri geliştirilmelidir. Bu çalışmanın bu tip tartışmaları besleyerek Türkiye’de yürütülen hak ve adalet mücadelelerinin güçlenmesine yönelik bir katkı sunması amaçlanmaktadır.

Bu kısımda çalışma boyunca kullanacağımız bazı kavramlar hakkında açıklama yapmakta fayda görüyoruz. İnsan hakları tabirini kullandığımız her yerde, çalışmanın ilk bölümünün ilk kısmında daha detaylı bir şekilde açıklayacağımız üzere, ilk kez 18. yüzyılın Batı dünyasında ortaya çıkan ve II. Dünya Savaşı’nın ardından kapsamlı bir pozitif hukuk alanına dönüşen özel nitelikli normatif bir bütün kastedilmektedir. İnsan hakları düşüncesi tabiriylese bu hakları, niteliklerini, kapsamlarını ve detaylarını içeren genel düşünsel çerçeve ifade edilmektedir.

Hem insan haklarını hem de Türkiye toplumunu irdelerken başvurduğumuz felsefi hinterland, referans çerçevesi, kültür ve paradigma kavramlarının hepsini yakın anlamlarda kullanıyoruz. Bütün bunlarla kastımız bir olguyu ortaya çıkararak, besleyen ve destekleyen üstü görece örtülü kabuller silsilesi, yaşayış, inanış ve düşünüş çeşitleridir¹. Dünya görüşü ya da *weltanschauung* ileyse bir olgunun içerdiği ve taşıdığı kabuller, yaşayış, inanış ve düşünüş çeşitleri anlatılmaktadır. Çalışma boyunca bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılabilir. B.

B. Kapsam ve Literatür

Çalışma kapsamında insan hakları söylemiyle Türkiye'nin toplumsal kültürü arasındaki uyuma yönelik bir araştırma yürütülmektedir. Batı kültürü bu araştırma için gerekli görüldüğü oranda ve esas olarak insan haklarıyla kurduğu ilişki bağlamında tartışma konusu yapılmaktadır. Dolayısıyla güncel ve yaşayan Batılı toplumsal kültür inceleme konusu yapılmamış, bunun yerine insan haklarını özellikle temel niteliklerini kazandığı oluşum sürecinde belirlemiş olan felsefi hinterlandın analiz edilmesi yoluyla bu hakların taşıyıcısı olduğu kültürel yükü tespit etmek hedeflenmiştir. Bununla benzer bir şekilde, Türkiye'nin toplumsal kültürüyle insan hakları arasındaki uyum hakkındaki kısımda da yalnızca insan haklarının toplumsal karşılığını etkilediği varsayılan unsurlar çerçevesinde bir tartışma yürütülmüştür.

Çalışma boyunca insan hakları kavramıyla klasik haklar ve bu haklara eklenen ikinci kuşak haklara odaklanılmaktadır². Benzeri bir şekilde insan haklarının sahip olduğu nitelikler

¹ Balı, kültürün en geniş anlamda “*tüm bir yaşam biçimi, düşünce ve inanç sistemi*” olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Balı'ya göre “*Dil, din, ırk, tarih gibi unsurların birbirinden belirgin çizgilerle ayırdığı farklı insan gruplarının gelenek-görenekten başlayıp, siyasal sistemlerinden, hukuk, ekonomi ve eğitim sistemlerine, edebiyattan sanata, boş zamanları değerlendirme alışkanlığından, dinsel törenlere varıncaya kadar pek çok alanda kendilerine özgü davranış modelleri, gelenek ve sosyal kurumlar geliştirmesi*” kültür kavramı içinde değerlendirilmelidir. Ali Şafak Balı, **Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet**, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001, syf. 190.

² İnsan haklarının kuşaklara ayrılarak kategorize edilmesi ilk olarak 1979 yılında Karel Vasak tarafından gerçekleştirilmiştir. Vasak bu ayrımında Fransız İhtilali'nin üç büyük kavramından ilham almıştır: Özgürlük, eşitlik, kardeşlik. Birinci kuşak haklar klasik haklar olarak da isimlendirilen ve yaşam hakkı, mülkiyet hakkı, ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü gibi haklardan oluşan kişisel ve siyasal haklardır. Eşitlik kavramıyla ilişkilendirilen ikinci kuşak haklara eğitim hakkı, sağlık hakkı, konut hakkı, adil ücret hakkı gibi sosyal ve ekonomik içerikli haklardır. Üçüncü kuşak haklar kardeşlik ya da dayanışma hakları olarak da isimlendirilir ve bu hakların barış hakkı, çevre hakkı, gelişme hakkı gibi haklardan oluştuğu kabul edilir. Bu kategorilendirme hakların ortaya çıktığı tarihsel sıralamayı da belirli ölçüde karşılamaktadır. Buna rağmen insan haklarının bu ve diğer bütün kategorilendirilmeleri tartışmalıdır ve eleştirilmektedir. Bu çalışmanın araştırma sorusuna doğrudan temas etmediğinden dolayı bu tartışmalara girilmemektedir. Patrick Macklem, *Human Rights in International Law: Three Generations or One?*, **London Review of International Law**, cilt 3, sayı 1, 2015, syf. 1.

bakımından da bu hak gruplarının sahip olduğu varsayılan nitelikler esas alınmaktadır. Dayanışma haklarıyla beraber insan haklarında meydana gelen değişiklikler, birinci bölümün değerlendirme kısmında da ayrıntılı şekilde tartışıldığı üzere, henüz söz konusu değişim süreci tamamlanmadığından ve klasik yaklaşımı önemli ölçüde değiştirmedeğinden dolayı odak noktasının dışında tutulmuştur. Fakat bu haklar tamamen es geçilmemiş, çalışma boyunca çeşitli vesilelerle bu hak grubuna da tartışmada yer verilmiştir.

Bu başlık altında ele alacağımız ikinci bir konu çalışmayla ilgili bilimsel literatürdür. Türkiye’de insan hakları alanında yapılmış pek çok çalışma mevcuttur. Kanaatimize göre bu çalışmalar üç büyük kategori altında toplanabilir. İlk ve en büyük kategori, insan haklarına hukuk tekniği bakımından yaklaşılan çalışmalardır. Bu çalışmalar ulusal düzenlemeler, uluslararası sözleşmeler ve insan hakları yargısının kararlarından yola çıkarak insan haklarını teknik bir hukuki mesele olarak ele almaktadır. Bu çalışmalara Mehmet Semih Gemalmaz’ın “Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş³”, Rona Aybay’ın “İnsan Hakları Hukuku⁴”, İlyas Doğan’ın editörlüğünde hazırlanan⁵ veya Halil Kalabalık’ın yazarlığını yaptığı yine aynı isimli kitap⁶ örnek olarak gösterilebilir. Kerem Altıparmak, Yaman Akdeniz, Sibel İnceoğlu, Osman Doğru bu alanda çalışmalar yürüten çok sayıda isimden bazılarıdır.

Türkçe literatürde insan hakları alanında oluşmuş ikinci kategori insan haklarına felsefi bir derinlikle yaklaşan eserlerden oluşmaktadır. Bu çalışmalar insan haklarını teknik bir hukuk konusu olarak değil ahlaki ve hukuki bir normatif kurgu olarak ele almakta ve bu bağlamda tartışma konusu yapmaktadır. Özellikle ilk kısmıyla Mustafa Erdoğan’ın “İnsan Hakları, Teorisi ve Hukuku⁷” ve Vahap Coşkun’un “İnsan Hakları: Liberal Açıdan Bir Tahlil⁸” isimli kitapları Türkçe literatürde özellikle liberal yazarlar tarafından temsil edilen bu kategoride yer alan eserler arasında gösterilebilir. Ioanna Kuçuradi’nin “İnsan Hakları Kavramları ve

³ Mehmet Semih Gemalmaz, **Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**, cilt 1, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012.

⁴ Rona Aybay, **İnsan Hakları Hukuku**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

⁵ İlyas Doğan (ed.), **İnsan Hakları Hukuku**, Ankara: Astana Yayınları, 2012.

⁶ Halil Kalabalık, **İnsan Hakları Hukuku**, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

⁷ Mustafa Erdoğan, **İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku**, Ankara: Orion Kitabevi, 2016.

⁸ Vahap Coşkun, **İnsan Hakları: Liberal Açıdan Bir Tahlil**, Ankara: Liberte Yayınları, 2006.

Sorunları⁹ isimli çalışması da yine insan haklarını felsefi açıdan irdeleyen eserlerin bulunduğu bu kategoride yer almaktadır.

Üçüncü kategoride insan haklarını sosyolojik bir yaklaşımla ele alan eserler bulunmaktadır. Teknik hukuki tartışmalardan ve felsefi analizlerden farklı olarak, insan haklarının Türkiye toplumuyla ilişkisini irdeleyen sosyolojik nitelikli eserlerin çok daha az olduğu görülmektedir. Bülent Tanör'ün "Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu"¹⁰ isimli kitabı ve özellikle bu kitabın üçüncü ve son bölümü bu gibi çalışmalar için tarihsel öneme sahip bir giriştir. Mithat Sancar, Tanıl Bora gibi isimlerin de bu kategori kapsamına giren bazı çalışmaları mevcuttur¹¹.

Saptayabildiğimiz kadarıyla literatürde Türkiye'de insan hakları söyleminin başta hak savunuculuğu olmak üzere çeşitli toplumsal süreçlerde ne kadar ve neden bu kadar istihdam edildiğine yönelik bir araştırma mevcut değildir. Bu durumun sebeplerinden biri böyle bir çalışmanın ampirik metodu gerektirmesine karşılık hukuk akademisyenlerinin genel olarak ampirik araştırmalara eğilimli olmamasıdır. Hukukçu akademisyenler mesailerinin çok büyük bir kısmını hukuku kitaplarda ya da yargıçların kararlarında araştırarak anlamaya ve anlatmaya ayırmaktadır. Hukukun toplumsal yönünü sorgulayan araştırmalara eğilim yok denecek kadar azdır¹².

Sayılanlardan üçüncü kategoriye dahil ettiğimiz ve ampirik yöntemin kullanıldığı bu çalışma bahsi geçen boşluğun doldurulmasına katkı yapma amacını taşıyan mütevazı bir deneme mahiyetindedir. Çalışmanın ana bağlamı sosyolojik bir nitelik taşımaktadır. Fakat insan haklarının eleştirel bir şekilde çözümlenmeye çalışıldığı çalışmanın birinci bölümüyse felsefi ve kültürel bir analiz niteliğindedir. Dolayısıyla çalışmanın ikinci kategoride yer alan eserlerle de doğrudan ilişkili olduğu düşünülmektedir.

⁹ Ioanna Kuçuradi, **İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.

¹⁰ Bülent Tanör, **Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu**, İstanbul: BDS Yayınları, 1991.

¹¹ Örnek olarak bkz: Tanıl Bora, Y. Bülent Peker ve Mithat Sancar, **Hakim İdeolojiler, Batı, Batılılaşma ve İnsan Hakları, Modernleşme ve Batıcılık** içinde, Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

¹² Türkçe literatürde bu yöndeki çalışmalara istisnai bir örnek olarak bkz. Emir Kaya, **Hukuk Zihniyeti**, Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.

C. Yöntem

Kısmen bahsedildiği üzere, hukuk alanında yapılan çalışmaların çok önemli bir kısmı hukuku kitaplarda, mevzuatta ve yargıçların kararlarında arayan çalışmalardan oluşmaktadır. Oysa metinlerde yer alan normlar hayatın karmaşıklığı içerisine girdiklerinde çok çeşitli görünüm alabilmekte ve yine çok çeşitli etkiler doğurabilmektedir. Pound'un kavramlarıyla; kitaplardaki hukuk (*law in books*) ile faal olan hukuk (*law in action*) önemli farklılıklar taşıyabilmektedir¹³.

Menski, bütün hukuk kurallarının kültürel (*culture-specific*) olgular olduğunu ve hukuk alanında yapılan çalışmaların hukukun bu yönünü ıskaladığını vurgulamaktadır¹⁴. Hukukun yalnızca normatif bir sistem olarak analiz edilmesi hukuki gerçekliğin tamamını yansıtmak için yeterli değildir. Hukuki gerçeklik söz konusu normların toplumsal alanda büründükleri şekil, üstlendikleri işlev ve oluşturdukları etkiyle de doğrudan ilişkilidir. Gerçekliğin bu ikinci yönünü ıskalalamamak için hukuku toplumsal ve kültürel bir olgu olarak ele alan çalışmaların gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmanın araştırma sorusu tam olarak böyle bir gerekliliğe dayanılarak türetilmiştir. Mevzuatta insan haklarıyla ilgili pek çok düzenleme yapılmış olmasına rağmen Türkiye'de bu hakların mevcut durumu ve hayata geçiriliş seviyesi hakkındaki tartışmalar varlığını istikrarla sürdürmektedir. Bu durumun sebebinin anlaşılması için kitaplardaki hukuktan ayrılarak faal olan hukuka odaklanmak gerekmektedir. İnsan hakları söyleminin toplumsal karşılığının ne olduğuna ve neden böyle olduğuna ilişkin bir araştırma, konu hakkında yürütülen bütün teknik tartışmalara katkı sağlama potansiyeline sahiptir.

Bu sorunun ele alınışında felsefeden yararlanan sosyolojik bir yöntem kullanılmıştır. Çalışma boyunca yalnızca hukuk kurallarının değil yeryüzündeki bütün normların sonuçta kültürel olgular olduğu, kültürler tarafından şekillendirildiği ve kültürleri şekillendirmeyi sürdürdüğü kabullerinden hareket edilmiştir. Bu ilişkilerin çözümlenmesi ve araştırma

¹³ Roscoe Pound, *Law in Books and Law in Action*, **American Law Review**, cilt 44, sayı 12, 1910, syf. 15.

¹⁴ Werner Menski, **Comparative Law in a Global Context**, New York: Cambridge University Press, 2006, syf. 26. Kaya da hukuki içeriğin evrensel ve kültür üstü kabul edilmesini eleştirerek hukukun da kültürel bir olgu olduğunu vurgulamaktadır. Emir Kaya, *Türk Hukukuna Dair Bir Sosyal Felsefe Değerlendirmesi ve Anayasal Tezahürler*, **Anayasa Mahkemesinin Kuruluşunun 50. Yılına Armağan** içinde, Editör: Alparlan Altan vd., Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 2012, syf. 58-59.

sorusunun sorgulanması için eleştirel bir bağlam kullanılmış, felsefi ve sosyolojik bir tartışma yürütülmüş ve nicel bir ampirik araştırma da gerçekleştirilmiştir.

Hukuk alanında topluma dönük ve özellikle de ampirik nitelikli çalışmaların azlığından dolayı bu çalışmanın hukuk literatüründe oluşmuş köklü bir geleneğe yaslanma imkanı söz konusu olmamıştır. Bu durumun da etkisiyle çalışmada kurucu (*constructive*) değil yapısökümcü (*deconstructive*), çözüm üretici (*prescriptive*) değil tespit edici ve betimleyici (*descriptive*) bir yöntem izlenmesi tercih edilmiştir. Çalışma kapsamındaki amacımız Türkiye’de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığını ve bu karşılığın başat sebeplerinden birini tespit ve tasvir etmektir. Bir sorunu doğru bir şekilde tespit etmek tek başına önemlidir ve çoğu kez çözüme götüren ilk aşamadır. Var olan bir soruna karşı bir çözüm önerisi geliştirmek ise ancak bu tespit aşamasından sonra gerçekleştirilebilir ki bu çalışmanın amaçları arasında yer almamaktadır.

D. Plan

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. “İnsan Hakları Düşüncesinin Kültürel Yüğü” başlıklı ilk bölüm üç kısma ayrılmıştır. İlk kısımda insan hakları tabiriyle kastedilenin ne olduğu netleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda insan haklarının düşünsel kökenleri ve insan hakları hukukunun gelişimi inceleme konusu yapılmaktadır.

Aynı bölümün “İnsan Hakları Düşüncesinin Felsefi Hinterlandı” başlıklı ikinci kısmı modern Batı medeniyetine ilişkin mütevazı bir çözümleme denemesidir. Şüphelilik, hümanizm, sekülerizm, rasyonalizm ve bireycilik şeklindeki beş felsefi eğilim üzerinden gerçekleştirilen analizde insan haklarının sahip olduğu kültürel altyapıyı teşhis etmek amaçlanmaktadır.

Bu bölümün son kısmı ise insan haklarının eleştirisine ayrılmıştır. Bu kapsamda öncelikle insan haklarına tarihsel süreç içerisinde yöneltilen Marksist, postmodernist ve kültürel eleştirilerin ve insan haklarına yöneltilmiş diğer bazı eleştirilerin aktarılması yoluna gidilmiştir. Bu kısmın bir sonraki başlığında ise bu eleştirilerden de beslenerek insan haklarının genelde Batı kültürüyle özelde ise liberalizmle ilişkisi beş büyük kategori çerçevesinde somutlaştırılmaya çalışılmaktadır.

Bu bağlamda, birinci bölüm boyunca öncelikle insan haklarının ne olduğu tayin edilmeye, ikinci olarak bu hakların içinden çıktığı Batı kültürü tasvir edilmeye ve son olarak insan haklarıyla Batı kültürü arasındaki ilişki ağları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu bölümde elde edilen bulgu ve sonuçlar bir sonraki bölümde insan haklarıyla Türkiye toplumunun ilişkisi hakkında gerçekleştirilecek tartışmanın altyapısını oluşturmaktadır.

Çalışmanın “Türkiye’de İnsan Hakları Söylemi” başlıklı ikinci bölümü de üç kısımdan oluşmaktadır. Bu bölümün ilk kısmında Türkiye’deki toplumsal kültürün en önemli bileşenlerinden biri olan İslam’ın insan haklarıyla ilişkisi tartışma konusu yapılmaktadır. Bu tartışma kapsamında İslam’ın insan haklarıyla bağdaştığına ilişkin görüşlerle İslam ile insan haklarının çelişki içinde olduğuna yönelik yaklaşımlar karşılaştırmalı şekilde incelenmektedir.

Bölümün “Modern Türkiye, Hukuk ve İnsan Hakları” başlıklı ikinci kısmında Batılılaşma süreci, Türkiye’nin yaşadığı kültürel değişim ve bunların hukuk ve insan haklarına etkileri tartışılmaktadır. Bu kısmın ilk başlığında Batılılaşma süreci bütüncül olarak ele alınmaktadır. İkinci başlıkta hukukun Batılılaştırılması süreci incelenmekte ve günümüz Türkiye’inde toplum ile hukukun ilişkisi masaya yatırılmaktadır. Üçüncü ve son başlıkta ise insan hakları düşüncesinin Türkiye’ye girişi ve yine günümüz Türkiye’inde insan hakları söyleminin toplumsal karşılığı tartışılmaktadır.

Bu bölümün üçüncü ve son kısmı tarafımızca gerçekleştirilen ampirik araştırmanın bulgularının paylaşılmasına ve yorumlanmasına ayrılmıştır. “Türkiye’de İnsan Hakları Söyleminin Toplumsal Karşılığı Anketi” başlıklı bu kısımda öncelikle gerçekleştirilen anket çalışması hakkında teknik bilgiler aktarılmakta ve ardından çalışma sonuçları tarafımızca yorumlanmaktadır.

Sonuç bölümünde ise yürütülen bütün tartışma toparlanarak özetlenmekte ve ulaşılan sonuçlar paylaşılmaktadır.

I. İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN KÜLTÜREL YÜKÜ

Bu bölümde insan hakları ve insan haklarının kültürel yükü hakkında bir tartışma yürütmek amaçlanmaktadır. Tartışmanın ilk kısmında insan hakları derken kastedilenin ne olduğunu göstermek için insan hakları düşüncesi düşünsel ve hukuki gelişimi içerisinde nakledilmeye çalışılmaktadır. İkinci kısımda, Batılı bir kurgu olarak insan haklarının beslendiği kültürel çerçeve ele alınmaktadır. Son kısımda ise insan haklarına yönelik ideolojik ve kültürel eleştiriler çerçevesinde insan haklarının kültürel yükü tespit edilmeye çalışılmaktadır.

A. İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi

İnsan hakları söyleminin toplumsal karşılığı hakkında bir tartışma yürütebilmek için öncelikle insan hakları tabiriyle neyin kastedildiğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Akademisyenlerden, gazetecilere, politikacılardan sivil toplum mensuplarına ve çeşitli uluslararası aktörlere kadar epeyce geniş bir kitle tarafından kamuoyuna açık bir şekilde sıklıkla kullanılan bir kavram olmasına rağmen ve hatta belki de biraz da bundan dolayı, en azından bu çalışma bağlamında insan haklarıyla kastedilenin tam olarak ne olduğu konusu özellikle çerçevelenmeye muhtaç görünmektedir.

Çalışmanın hemen başındaki bu kısımda insan hakları düşüncesi bağlamında insan haklarının ne olduğu ve bu hakların kuramsal ve hukuki derinliği tartışılmaktadır. Bu kapsamda öncelikle temel niteliklerinden yola çıkılarak insan haklarının kapsamlı bir tanımı yapılmaktadır. Bu tanımın ardından ana akım bir yolu takip ederek insan haklarının düşünsel gelişimi nakledilmektedir. Son olarak insan haklarının hukuki ve tarihsel gelişimi özetlenmektedir.

1. İnsan Hakları Nedir?

Türkçede çok yaygın bir biçimde kullanılan iki temel kelime olan insan ve hak kelimeleri bir isim tamlaması olarak bir araya gelip “insan hakları” olduğunda özel bir normatif bütüne referans vermeye başlar. Bu şekildeki bir kullanım “insanların hakları” aleladediliğinden çıkararak, insanların sahip olduğu var sayılan bazı nitelikli hakları barındıran; tarihsel, kültürel ve kuramsal derinliği olan bir hukuk, siyaset ve ahlak teorisine atıf yapar.

Bu çalışmanın bağlamı gereği bunlardan üçüncüsü yani insan haklarının etik bir teori olması ayrıca önem taşımaktadır ve açıklanmaya muhtaçtır. İnsan hakları, yalnızca devlet ile toplum ilişkilerini düzenleyen sosyo-legal bir kurgu değildir. Günümüzde bir çeşit ahlaki üst norm ve kriter olarak da algılanmaktadır¹⁵. Ignatieff, nobel ödüllü Yahudi yazar Elie Wiesel'in insan haklarını dünya çapında seküler bir din olarak, başka bir nobel ödüllü yazar Nadine Gordimer'in ise “*temel belge, mihenktaşı, insan davranışını yönlendiren diğer tüm öğretilerin özeti niteliğindeki insanlık öğretisi*” olarak tanımladığını aktardıktan sonra eklemektedir: İnsan hakları başka hiçbir şeye inanmayan seküler bir kültürün en mühim inanç esası olmuştur¹⁶.

Konu hakkında eleştirel bir yaklaşım geliştiren Douzinas ise “*felsefenin ve hukuk kuramının en soylu yaratımı*¹⁷” olarak algılandığını ifade ettiği insan haklarının klasik hukuk disiplinini aşan sosyal, siyasi ve etik önemini şu sözlerle vurgulamaktadır:

Dünya ölçeğinde yeni bir ideal galebe çalıyor: İnsan hakları. İnsan hakları sağla solu, dinle devleti, devlet adamıyla isyancıyı, gelişmekte olan ülkelerle Hampstead ve Manhattan liberallerini bir araya getiriyor. İnsan hakları; baskı ve zulümden kurtulmanın şiarı, evsiz yurtsuzların sloganı, devrimci ve muhaliflerin siyasi programı haline geldi. ...Modernitenin ideolojik muharebesini kazanan insan hakları oldu. Evrensel olarak uygulanırlık sağlanmasının ve nihai zaferin yalnızca bir zaman ve birkaç inatçı rejimin zamanın ruhuna intibakı meselesi olduğu görülüyor. İnsan haklarının zaferi, Aydınlanma vaadinin, akıl yoluyla özgürleşmenin gerçekleştirilmesidir. İnsan hakları, ideolojilerin sonu ve yenilgilerin sonrasındaki ideoloji, daha moda tabiri ile ‘tarihin sonu’ndaki ideolojidir¹⁸.

Ignatieff ve Douzinas'ın vurguladığı gibi, içinde bulunduğumuz çağda insan hakları salt bir hukuk teoremi değildir. Kapsamlı bir toplumsal ve siyasi önem kazanmış, ahlaki bir çatı norma dönüşmüş ve ahlakın bir standardı haline gelmiştir¹⁹. Akbaş'ın deyiimiyle, “*her din ve*

¹⁵ Mordecai Roshwald, The Concept of Human Rights, **Philosophy and Phenomenological Research**, cilt 19, sayı 3, 1959, syf. 356.

¹⁶ Michael Ignatieff, **Human Rights as Politics and Idolatry**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001, syf. 73-74.

¹⁷ Coustas Douzinas, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları**, Ankara: NotaBene Yayınları, 2016, syf. 74.

¹⁸ A.g.e.

¹⁹ Muhsin Akbaş, Lingua Franca'dan Lingua Sacra'ya: İnsan Hakları Sistemi Küresel Sekülerizmin Amentüsü mü?, **İnsan Hakları ve Din Sempozyumu** içinde, Editör: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010, syf. 274.

*düşüncenin kendisini ayarlamak, kendisini uydurmak durumunda olduğu*²⁰” bir normatif sistem olarak görülmektedir. Soğuk bir hukuki vasıttan çok, devletleri ve hatta kültürleri belirleme iddiasında bulunan ahlaki bir temel normdur²¹. Bu çalışma kapsamındaki tartışma da yoğun oranda insan haklarının bu niteliği sebebiyle ve bu niteliğinin etrafında gerçekleştirilmektedir.

Peki nedir insan hakları? İleride derinleştirmek üzere giriş seviyesinde bir insan hakları tanımı şu şekilde yapılabilir: İnsan hakları, insanların yalnızca insan olmalarından dolayı sahip oldukları ve insan onurunu temine yönelik haklar bütünüdür²². İnsan onuru insan haklarını tanımlarken en sık başvurulan yardımcı kavramlardan biridir. İnsan onurunun korunması genellikle insan haklarının amacı veya işlevi olarak tarif edilir. Buna göre, insan hakları insan onurunun korunması için mevcut olan haklar bütünüdür²³. İnsan onuruysa her bir insanın insan olmaktan kaynaklı olarak sahip olduğu değerdir.

Henüz yolun başındayken insan haklarının diğer bir belirleyici niteliğini tekrar etmek yerinde olacaktır. Literatürde insan haklarının bireyleri devlete karşı koruyan haklar olduğundan sıklıkla bahsedilir²⁴. Bunun anlamı, insan haklarının iktidarın sınırlandırılmasında kullanılan mekanizmalardan biri olmasıdır. Gerçekten de tarihsel ve kuramsal arka planı olan doğal hukuk gibi insan hakları da iktidarlara sınırlandıran bir normatif kurgudur.

İnsan hakları düşüncesi ve bu düşüncenin ürünü olan insan hakları -en azından- menşei itibarıyla Batıdır ve 18. yüzyılın Batı dünyasında ortaya çıkmıştır. Doğal olarak içinden çıktığı zaman ve zemine doğrudan bağlarla bağlıdır. İnsan haklarının evrensel olduğunu öne

²⁰ A.g.e.

²¹ Mehmet Birsin, **İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı**, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, syf. 52.

²² İlyas Doğan, İnsan Hakları Hukukunun Temel Kavramları ve Özellikleri, **İnsan Hakları Hukuku** içinde, Editör: İlyas Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2015, syf. 59.

²³ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin giriş kısmında bu hakların insan onurunu sağlamak amacıyla kabul edildiği ifade edilir. Rona Aybay, **Açıklamalı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi**, Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2006, syf. 11. Donnelly, insan onuru kavramının bütün kültürlerde yer aldığını ifade eder. Ona göre başka kültürlerin insan hakları anlayışından bahsedildiğinde genelde yapılan insan onuru ile insan haklarının birbirine karıştırılmasıdır. Her toplumda insan onurunu korumak üzere şekillendirilmiş çeşitli mekanizmalar mevcuttur. İnsan hakları insan onurunu korumaya yönelik Batı kaynaklı ve özel nitelikli normatif bir kurgudur. Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, Ankara: Yetkin Yayınları, 1995, syf. 57-58.

²⁴ Burada dikkat edilmesi gereken şey bireye karşı toplumun çıkarlarının çoğu kez devlet üzerinden ifadelendiğidir. Dolayısıyla her ne kadar özellikle liberal literatürde insan haklarının delici okları devlete dönük resmedilse de insan hakları bireyleri topluma karşı koruyan bir niteliği de haizdir. İlerleyen kısımlarda konu hakkındaki tartışma derinleştirilmektedir.

sürenler de bu somut gerçekliği açıklıkla kabul etmektedir. İnsan hakları dediğimizde Batı kaynaklı bir normatif kurgudan bahsettiğimiz konusunda neredeyse tam bir mutabakat mevcuttur²⁵.

Peki bu insan haklarını daha somut bir şekilde nasıl tarif edebiliriz? Konunun netleşmesi için bu hakların ayırıcı vasıflarına odaklanmak yararlı olacaktır. Elbette insan hakları hala geniş ve güncel bir tartışma alanıdır ve bundan dolayı bu vasıflar hakkında bir çerçeve çizmeye çalışmak bu tartışma içerisindeki bazı fikirleri diğerlerine yeğlemeyi icbar eder. Fakat yine de özellikle konu hakkındaki geniş bilimsel ve felsefi literatürden ziyade ana akım hukuk metinlerine doğru eğilen bir yaklaşım, bizi insan haklarının temel nitelikleri ve özlü bir tarifi konusunda daha geniş bir mutabakatla karşılaştıracaktır.

Literatürde insan haklarının sahip olduğu kabul edilen özel nitelikler insan haklarını “insanların haklarından” ayırmak konusunda tartışmasız şekilde yol göstericidir. Özellikle Türkçe literatürde, insan hakları olarak kabul edilen hakların ne bakımlardan ayrıldığını göstermek için bu niteliklerin titizlikle sayılması yoluna gidilmektedir. Çeşitli kaynaklarda birtakım küçük farklılıklar gösteren ve tarafımızca daha sonra tartışılacak olan bu niteliklerin listesine ilişkin bir öneri şu şekildedir²⁶: Evrensellik, doğuştan kazanılma, toplum öncesi olma, mutlaklık, vazgeçilmezlik, bireye ait olma, çoğunlukla özgürlük hakkı olma, temel hak olma, devlete karşı ileri sürülen iddialar niteliğinde olma.

Evrensellik, insan haklarının en tartışmalı niteliklerinden biridir. Hakim olan görüşe göre, insan hakları evrenseldir: Bütün insanlar için her yerde ve her zamanda istisnasız bir şekilde geçerlidir. Kültürel farklılıklar insan haklarından bağımsızlığı getirmez. İnsan hakları belirli bir zaman dilimine ya da mekana sıkıştırılarak anlaşılabilir. Bu haklar, tarihin başından bu yana dünyanın her tarafındaki insanların sahip oldukları varsayılan haklardır.

²⁵ Tanör, syf. 11.; Johan Galtung, **İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış**, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013, syf. 35.; Erdoğan, syf. 59. Abdullahi A. An-Na'im, The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion, and Secularism, **Human Rights and Responsibilites in the World Religions** içinde, Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma, Oxford: Oneworld, 2003, syf. 31. vd.

²⁶ Burada verilen liste insan haklarının doğal hukuka dayalı şekilde türetilmesinin sonucunda ortaya çıkan niteliklerden oluşmaktadır. Hakların kaynağına ilişkin başka bir teorinin kabulü durumunda bu nitelikler değişebilmektedir. Ama konuya ilişkin literatürde insan haklarının doğal hukuk üzerinden türetilmesi ve özellikle Türkçe literatürde hakların niteliklerinin de burada listelendiği şekilde gösterilmesi önemli bir yaygınlık kazanmıştır. Bkz. Erdoğan, syf. 105-120.; İnsan Hakları Başkanlığı Başbakanlık, **İnsan Hakları**, Ankara: Başbakanlık, 2006, syf. 19-25. ve Abdulkadir Çüçen, **İnsan Hakları**, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, syf. 48.; Doğan, syf. 51-54. vd.

Yine insan haklarının doğuştan kazanıldığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla, bu haklar hukukun tanınmasına bağlı olan ve sonradan kazanılan haklardan farklıdır. İnsan hakları toplumdaki önce gelir; yani teorik olarak bir toplum yokken de her bir birey bu haklara sahiptir. Mutlaktır; dolayısıyla hiçbir ödev ya da insan olmaktan başka bir şarta bağlanması kabul edilemez. Vazgeçilmezdir; insanlar kendi istekleriyle dahi bu temel haklardan vazgeçemezler. Dolayısıyla literatürde çizilen çerçevede bu haklar; insanın iradesini de aşan, soyut bir insan onurunu korumaya odaklanan haklar olarak anlaşılmaktadır²⁷.

İnsan haklarının bir diğer niteliği bireye tanınan haklar olmasıdır. Bu haklar, üçüncü kuşak haklar istisna tutulursa, teker teker her bir bireyin haklarıdır. Hak sahibi olabilen tek özne bireydir. Yalnızca bireyler insan haklarına sahip olabilir²⁸. Diğer yandan, insan hakları çoğunlukla özgürlük tanıyıcı haklardır. Medeni ve siyasal haklar olarak isimlendirilen ilk kuşak haklar özgürlük verici nitelikli olmakta ortaklaşır. Bu haklar devlete müdahale etmeme yükümlülüğü yüklemektedir. İnsan hakları aynı zamanda temel haklar olarak kabul edilmektedir. Bunun anlamı, insan haklarının geri kalan bütün hukuk normlarının üstünde olmasıdır.

İnsan haklarının son spesifik niteliği ise -özellikle hukuk tekniği bakımından- yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilmeleridir. Bu teknik yaklaşım bakımından -söz gelimi- insan hakları ihlali doğuran bir öldürme vakasında yaşam hakkını ihlal eden taraf fiili icra eden değil, öldürülen kişiyi koru(ya)mayan devlettir²⁹. Bu durum iki sonuca sebebiyet verir: Bu hakları yalnızca devlet ihlal edebilir ve ihlal edilmesini yalnızca devlet engelleyebilir. Bunun doğal bir sonucu olarak, insan hakları aslında temel işlevini devletin sınırlandırılması çabasının bir parçası olmakta gösterir.

Sayılan bu temel niteliklerinden hareketle insan hakları düşüncesine göre insan haklarının ne olduğuna dair daha detaylı bir tanım yapmak mümkün görünmektedir. Buna göre, insan hakları; toplumdaki kaynaklanmayan, bireylerin doğuştan kazandığı, yalnızca devlete karşı

²⁷ Kalabalık, syf. 36-37.

²⁸ Özellikle literatürde üçüncü kuşak insan hakları ya da dayanışma hakları olarak anılan insan haklarının gelişmesiyle beraber bu nitelik kısmen gevşemiştir. Fakat bu gevşeme insan haklarının temel karakterindeki bireyciliği es geçmemizi sağlayacak kadar ciddi ve etkili değildir.

²⁹ Kuşkusuz bu yaklaşım teknik bir yaklaşımdır. Bir defa -yine söz gelimi- yaşam hakkının varlığını içeriğiyle birlikte kabul ettikten sonra bu hakkın yalnızca devlet tarafından ihlal edilebileceğinin ifade edilmesi sağduyuyla çelişmektedir. Nitekim bu klasik ve teknik yaklaşıma karşı insan haklarının geri kalan bütün insanlar için de yükümlülükler yüklediğine ilişkin anlayışlar gelişmektedir. Doğan, syf. 51-52.

ileri sürülebilen ve çoğunlukla özgürlük verici bir görünümde olan mutlak, vazgeçilmez, evrensel, temel nitelikli haklar bütünüdür. Bu tanım bizim tanımımız olmaktan ziyade ana akım literatürde insan haklarının taşıdığı varsayılan niteliklerin bütünlüklü bir ifadesidir.

Elbette bu tanımın içerisinde yer alan niteliklerin önemli bir kısmı tartışma konusudur. İnsan haklarının evrensel nitelikte olması kültürel görecelik iddiaları çerçevesinde reddedilmektedir. Bu hakların toplum öncesi olması ise ancak toplumdaki bir durumun var olduğunu tasavvur etmekle mümkün olabilir ki bu dahi muhaldir. İnsan haklarının bireylerin hakları olarak anlaşılması bireyciliğin açık bir dışavurumudur ve bireyci olmayan grupların eleştirisiyle karşı karşıyadır.

Çoğunlukla özgürlük verici olma niteliği de bu hakların burjuva sınıfının koruyucu zırhı olarak işletilmesi iddialarına kaynaklık teşkil eden niteliklerden biridir. Bu hakların yalnızca devlete karşı ileri sürülebilmesi kültürel bir tercih olarak tartışma konusu edilmektedir. Hakların mutlaklığı da gerçeklikle uyuşmadığı için eleştirilmektedir. Fakat bütün bunlara rağmen sayılan nitelikler çerçevesinde geniş bir mutabakatın mevcut olduğundan bahsetmek mümkündür.

Nedir bu haklar sorusunun cevabı önemli ölçüde netleştirilmiş oldu. Son olarak insan haklarını içerikleri üzerinden daha da somutlaştırarak ifade etmekte fayda bulunmaktadır. Bu sayede nitelikleri üzerinden çerçevelemeye çalıştığımız insan haklarının içerikleri de belirginleşmiş olacaktır. Hakları sayarken kullanılacak makul yollardan birisi geniş katılımı uluslararası insan hakları belgelerinden yardım almak olacaktır. Kuşkusuz bunlardan en önde geleni 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'dir. Beyanname'de tüm insanlığın sahip olduğu insan hakları arasında yaşam hakkı, kölelikten korunma hakkı, işkenceden korunma hakkı, hukuki ehliyet hakkı, kanun önünde eşitlik hakkı, adil yargılanma hakkı, masumiyet karinesi ve özel yaşama saygı hakkı gibi haklara yer verilmektedir.

Bir diğer geniş katılımı referans belge olan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde ise yaşam hakkı, işkence yasağı, kölelik ve angarya yasağı, özgürlük ve güvenlik hakkı, adil yargılanma hakkı, kanunsuz ceza olmaz ilkesi, özel hayata ve aile hayatına saygı hakkı, düşünce, vicdan ve din özgürlüğü, ifade özgürlüğü, toplantı ve dernek kurma özgürlüğü, evlenme hakkı, etkili başvuru hakkı, ayrımcılık yasağı gibi haklar yer almaktadır.

Her iki belgeden yardım olarak sayılan tüm bu haklar klasik haklar olarak isimlendirilen haklardır. Bunun yanında, sosyal ve ekonomik haklara örnek olarak yine 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde kendisine yer bulmuş olan çalışma hakkı, sağlık hakkı, eğitim hakkı, beslenme hakkı, konut hakkı, eğitim hakkı, sosyal güvenlik hakkı gösterilebilir. Son olarak literatürde üçüncü kuşak haklar ya da dayanışma hakları olarak isimlendirilen yeni ve başka bir hak grubuna da işaret etmek gerekmektedir. Bu hakların dahil olduğu önemli uluslararası belgelerden biri olan Afrika İnsan ve Halkların Hakları Şartı'nda sayılan dayanışma haklarının arasında; halkların kendi kaderini tayin hakkı, insanlığın ortak mirasından yararlanma hakkı, barış hakkı, güvenlik hakkı, çevre hakkı gibi haklar yer almaktadır.

Dikkat edilmelidir ki burada işaret edilen ve çalışma boyunca temel alınacak olan insan haklarının içerik ve niteliğine ilişkin bu çerçeve nihai ve tek form değildir. Bir defa, çizmeye çalıştığımız bu niteliksel çerçeve insan haklarını doğal hukuk düşüncesinden geliştiren yaklaşımlara mahsustur. Diğer yandan bu yaklaşımlar için bile tam bir mutabakatın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Üstelik insan hakları gerçekten de gelişim halinde olan bir sistemdir. Bir kısmı bu çalışmada tartışılacak olan pek çok sistem içi ve sistem dışı eleştiri çerçevesinde gerek yeni hak kategorilerinin ortaya çıkmasıyla, gerek mevcut kategorilerde yer alan hakların çeşitli yorumlama faaliyetleri çerçevesinde revizyonuyla insan hakları hem içerik hem nitelik bakımından gelişimini sürdürmektedir.

2. İnsan Haklarının Düşünsel Kökenleri

Eşyanın tabiatı gereği, tarihteki en büyük sıçramalar dahi geçmişle tam bir kopuş yaşayamaz. İnsan medeniyetinin geçirdiği bütün değişim ve gelişimler kaçınılmaz bir şekilde geçmiş ve gelecek arasında bir çeşit süreklilik ve irtibat ilişkisi kurmaktadır. Doğal olarak insan hakları düşüncesi de bu tarihi gerçeklikten bağımsız değildir ve yine doğal olarak insan hakları fikrinin de tarihsel ve kuramsal bir derinliği söz konusudur.

Bu başlık altında insan hakları düşüncesinin kuramsal kökenleri ikiye ayrılarak gösterilmeye çalışılmaktadır. İlk olarak, insan hakları düşüncesiyle daha dolaylı şekilde ilişkilendirilmiş olan uzak geçmişteki bazı gelişme ve yaklaşımlardan bahsedilmektedir. Bunun ardından ise bugünkü anlamıyla insan haklarının ortaya çıkmasına daha doğrudan katkı sunan modern aşamalar aktarılmaktadır. Bu aşamalar hakkında detaylı bir aktarımda bulunmak değil

çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yürütülecek tartışma için zemin teşkil edecek kadar ve insan haklarına ilişkin temel bir çerçeveye sahip olmaya hizmet edecek ölçüde bir tartışmanın yürütülmesi amaçlanmaktadır.

Konu hakkında kalem oynatan pek çok kişi insan hakları düşüncesinin tarihi kökenlerini kadim medeniyetlere kadar gerileyen geniş bir perspektifle ele almayı tercih etmiştir. Daha dar yaklaşımlar Yunan ve Roma antikitesine müracaat etmekle yetinirken, tartışmayı daha evrensel bir yerden ele alan yazarlar ise insan hakları düşüncesinin kuramsal arka planını antik Çin, Hint ve Mezopotamya medeniyetlerine kadar taşımaktadır³⁰.

Donnelly, insan onurunun yeryüzündeki bütün kültürlerde o ya da bu şekilde tanınmış ve korunmuş olduğunu ifade etmektedir³¹. Diğer yandan, aynen iktidarın kendisi gibi, sınırlandırılmasına yönelik çaba da evrensel bir olgudur. İktidardan meydana gelen baskının, eşitsizliğin, adaletsizliğin yaşandığı her tarihsel kesitte bunlara karşı geliştirilen özgürlük ve adalet taleplerinin belirli bir kuramsallaşmaya kavuşacağı açıktır. İnsanlık tarihinde yer alan bu adaletsizlik karşıtı ve insan onurunu korumaya odaklı kuramsallaştırmaların modern anlamda insan hakları düşüncesiyle akraba olan kimi yönlerinin bulunduğu da aşıkardır. Fakat yine de bu yöndeki her gelişmeyi insan haklarının tarihsel uzanımı olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir.

İnsan hakları özü itibariyle doğal hukuk geleneğinin bir uzanımı veya sapmasıdır. Doğal hukuk yaklaşımına göre ve Weyl'in ifadesiyle yeryüzünde *“Mutlaka adil olmayabilecek yürürlükteki hukuk ile mutlaka yürürlükteki hukuk olmayabilecek adil olan hukuk³²”* bulunmaktadır. Bunlardan ilki pozitif, diğeri doğal hukuktur ve adaletin temeli bu ikinci hukuka tabi olmaktır. Çeşitli doğal hukuk akımlarında bu dünyevi otoriteleri aşan ideal hukukun kaynağı farklılık göstermektedir³³. Akıl, tabiat, insanın kendi tabiatı ya da bizzat Tanrı bu hukukun kaynağı olarak kabul edilebilmektedir. Ortak olan nokta, halihazırda

³⁰ Örnek olarak bkz. Şeref Ünal, İnsan Haklarının Tarihi, Felsefi ve Hukuki Temelleri, **Ankara Barosu Dergisi**, sayı 1, 1994, syf. 44-46.

³¹ Donnelly, syf. 57-58.

³² Monique Roland Weyl, **Gerçekte ve Eylemde Hukukun Payı**, İstanbul: Konuk Yayınları, 1975, syf. 23-24.

³³ Brian H. Bix, Doğal Hukuk: Modern Gelenek, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, cilt 6, sayı 2, 2004.

mevcut bulunan ve herhangi bir şekilde tespit edilebilen³⁴ bu ideal hukukun varlığına ve üstünlüğüne duyulan inançtır.

İnsan hakları düşüncesi aslında Batı düşüncesini de aşan bu tarihsel geleneğe yaslanmaktadır. Dolayısıyla, insan haklarının kuramsal köken ve akrabaları konusundaki bir araştırma dünyanın her yerindeki doğal hukukçu yaygın örneklerden yararlanabilir. Fakat daha odaklanmış bir anlatının Batı medeniyetini daha doğrudan besleyen bir çizgi üzerinden seyreterek türetilmesi mümkündür. Bu başlıkta da böyle bir anlatının kullanılması tercih edilmektedir.

Yunan ve özellikle de Roma antikitesinde doğal hukukun önemli bir karşılığı bulunmaktadır. Antik Yunan medeniyetinde sofistlerle birlikte başlayan süreçle düşüncenin konusu insana dönmüştür. Bir özne olarak insanın yüceltilmesi ve insanın mutluluğu amacının merkezileştirilmesi devletin de yapaylığının, araçsallığının ve dolayısıyla sınırlandırılabilirliğinin tartışılmasını beraberinde getirmiştir³⁵.

Düşüncelerini devlet ile toplumun farklı olgular olarak şekillenmediği bir siyasal zeminde geliştiren Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles'te (M.Ö. 384-322), polis (şehir/devlet/toplum) insandan önce gelen ve insanın neredeyse mutlak bir itaatle bağlanması gereken bir olgudur³⁶. Fakat diğer yandan bu üç düşünürde de pozitif hukuku aşan bir adalet ve yasa fikri mevcuttur. Platon'a göre bir devletin çöküşten kurtulmasının yolu yöneticilerinin yasalara tabi olmasıdır³⁷. Genel ve özel yasa ayırımı yaparak doğal ve pozitif hukuku birbirinden ayıran Aristoteles de erdemli insanların doğal hukuku (genel yasayı) pozitif hukuka (özel yasaya) tercih edeceğini ifade etmektedir³⁸.

Modern insan haklarına giden yolda antik çağın yaptığı en önemli atılımlardan biri devletin kutsanmasına karşı çıkan Stoacı filozoflar tarafından gerçekleştirilmiştir. Devletin kanunlarının üstünde akılla bulunabilecek evrensel bir doğal hukukun bulunduğu ve herkesin esas olarak bu hukuka uymak mecburiyetinde olduğu düşüncesi Stoacıların işlediği en önemli temalardandır³⁹. İdeal yönetimin tek bir dünya devleti olması gerektiğini savunan

³⁴ A.g.e. syf. 294.

³⁵ Coşkun, syf. 37.

³⁶ A.g.e. syf. 41.

³⁷ Mehmet Semih Gemalmaz, **Devlet, Birey ve Özgürlük**, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012, syf. 8-9.

³⁸ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014, syf. 160.

³⁹ Münci Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, Ankara: Yetkin Yayınları, 1993, syf. 18.

Sotacılar da bu kozmopolit devletin hukuku olan doğal hukukun temel vurgusu, insanların ırk, din, kültür, hür/köle vb. ayrımlar olmadan tamamen eşit olmasında temerküz etmektedir⁴⁰.

Stoacılık; Çiçero (M.Ö. 106-43), Seneca (M.Ö. 4-M.S. 65), Epictetus (M.S. 50-135) ve Marcus Aurelius (M.S. 121-180) gibi Romalı düşünürler tarafından benimsenerek geliştirilmiştir ve M.Ö. 1. yüzyıldan 4. yüzyıla kadar önemli bir etki oluşturmuştur⁴¹. Dolayısıyla, pozitif hukuku aşan ve pozitif hukukun da tabi olması gereken adil bir doğal hukuk düşüncesi Roma'nın hukuk ve siyaset hayatında da kuvvetle vurgulanan bir unsurdur.

Roma'nın dağılmasından sonra da bütün fanileri kısıtlayan bir doğal hukuk düşüncesi varlığını korumayı sürdürmüştür. Orta Çağ'da doğal hukuk artık çoğu kez Tanrı'nın iradesi olarak anlaşılmakta ve Papa dahil tüm insanları sınırlandırdığı kabul edilmektedir⁴². Söz gelimi, Orta Çağ'ın en önemli düşünsel figürlerinden olan ve iktidarın kaynağı için Tanrı'yı işaret eden Thomas Aquinas (1225-1274), yasaları yapma ve uygulama hakkının halka ait olduğunu, halkın aralarından birine bu yetkiyi devretmesiyle siyasi iktidarın oluştuğunu ifade etmekte ve yönetimin üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmediğinde halkın (pasif de olsa) direnme hakkının ortaya çıkacağını belirtmektedir⁴³. Şüphesiz bu yaklaşım modern insan hakları düşüncesinin ilk emarelerini içinde taşımaktadır.

Fakat bugün kullandığımız anlamıyla insan hakları düşüncesinin oluşmaya başlaması Yeni Çağ'da yaşanan bir gelişmedir. Tarihsel sıralama bakımından Yeni Çağ'da yaşanan değişimin ilk ismi Fransız düşünür Jean Bodin'dir (1530-1596). Görüşlerini kanlı mezhep savaşlarının süregeldiği Fransa'da şekillendiren Bodin, içinde bulunduğu kriz ortamından çıkış arayışının itkisiyle ünlü egemenlik kuramını geliştirmiştir. Bu kurama göre egemenlik mutlak, sürekli, devredilemez ve bölünemezdir⁴⁴. Egemenliğin bu mutlak ve katı tanımının yanında, Bodin'in düşüncesinde -belki kısmen paradoksal biçimde- egemen Tanrısal-doğal yasalara da uygun hareket etmek durumundadır. Bodin'e göre egemenin yasaları doğal hukuk yasalarına mutabık olmak durumundadır ve egemen, insanların özgürlük, mülkiyet,

⁴⁰ Ayşe Yavuz, **İnsan Haklarının Kültürel Arka Planına Felsefi Bir Yaklaşım**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, syf.21-22.

⁴¹ Güriz, syf. 165-166.

⁴² Gemalmaz, syf. 49.

⁴³ Coşkun, syf. 65-66.

⁴⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, Bodin'den Hobbes'a Doğru, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde, Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, syf. 407-410.

güvenlik ve barış gibi haklarına saygı duyup bu hakları korumalıdır⁴⁵. Özetle, Bodin'in düşüncesindeki “mutlak” egemen bile kimi haklar bakımından sınırlandırılmış bir egemenliğe sahiptir.

Yeni Çağ düşünürlerinden Thomas Hobbes (1588-1689) da Bodin'le benzer biçimde güçlü bir devletin gerekliliğini savunmaktadır. Doğa öncesine dair ortaya koyduğu teorik bir kaos haline işaret ederek insanların bir toplum sözleşmesiyle güç kullanma haklarını üçüncü bir kişiye devretmek suretiyle devleti şekillendirdiğini söyleyen Hobbes; güvensizliğin, korkunun, belirsizliğin üstesinden gelen güçlü bir güvenlik devletini kurgulamaktadır. Hobbes kendi sisteminde mutlak egemen devlet olgusunu karşılayan *Leviathan*'ı dizginleyecek ve sınırlayacak bir unsur öngörmemiştir⁴⁶. Ona göre, devlet sınırlandırılabilir bir olgu değildir. Fakat devletin eşit düzeydeki bireylerin rızaya dayalı mutabakatları sonucunda güç kullanma yetkisini üçüncü kişiye devretmeleriyle oluştuğunu söylemesi, devletin meşruiyetinin zeminine insanı yerleştirerek ve devlet fikrinin etrafındaki mistifikasyonu bozarak entelektüel zemini insan hakları düşüncesinin gelişmesi için daha da elverişli hale getirmiştir.

Bu iki düşünürün yanında modern insan hakları düşüncesinin bugünkü halini almasındaki en büyük pay sahibi başka bir toplumsal sözleşmeci olan John Locke'tur (1632-1704). Diğer egemenlik kuramcılarının aksine, kimi yazarlar tarafından modern insan haklarının ilk geliştiricisi olarak kabul edilen⁴⁷ Locke'ta doğal haklar ve bireyin özgürlük alanı çok daha belirgindir. Locke'a göre doğa durumunda zaten var olan ve klasik haklar olarak bilinen yaşam-özgürlük-mülkiyet hakları siyasal topluma da doğrudan taşınmıştır. İnsanlar doğa durumundayken ellerinde tuttıkları cezalandırma yetkisini devlete devretmişlerdir⁴⁸. Dolayısıyla devlet yaşam özgürlük ve mülkiyet haklarını ihlal edemez. Zira toplumdan devraldığı temel yetki ve vazifesi bu hakları ihlal edenleri cezalandırmak üzerinedir. İktidarın meşruiyetinin kaynağı olarak halkı belirgin bir şekilde işaret eden Locke, iktidarın

⁴⁵ A.g.e. syf. 410.

⁴⁶ Filiz Zabcı, Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde, Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, syf. 452.

⁴⁷ Atilla Yayla, **Liberal Bakışlar**, Ankara: Liberte Yayınları, 2000, syf. 97.

⁴⁸ Coşkun, syf. 82.

sözleşmenin hilafına bireysel haklara dokunmaya kalktığı noktada halkın da iktidara direnerek yasama yetkisini geri almaya hakkı olduğunu savunmaktadır⁴⁹.

Fransız İhtilali'nden hemen sonra yayımlanan tarihin ilk yazılı insan hakları belgesi olan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin (1789) ikinci maddesinde "*Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.*" ifadeleri kullanılarak adeta Locke'a atıf yapılmış gibidir. İlerleyen insan hakları metinlerinde de John Locke'un tarihsel etkisi kendisini açıkça hissettirmeye devam ettirmektedir.

Son olarak, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) da Thomas Hobbes ve John Locke gibi toplum sözleşmesi teorisini benimseyen düşünürlerden biridir. Rousseau'yu geri kalan düşünürlerden ayıran nokta topluma sadece devletin oluşumunda değil, devletin devamı esnasında da aktif bir özne rolü tanınmasından kaynaklanmaktadır⁵⁰. Bu bağlamda Rousseau'nun ortaya koyduğu düşüncelerle hem modern anlamda demokrasiye giden geniş bir yol açıldığını hem de Rousseau'nun bireyin devletin temelini daha da belirgin ve belirleyici şekilde yerleştirilmesi suretiyle devlet organizasyonunu rasyonelleştirmeye yönelik bir katkı sunduğunu söylemek mümkündür.

3. İnsan Hakları Hukukunun Tarihsel Gelişimi

Bu kısmın ilk başlığında insan haklarının nitelikleri üzerinden çerçeve bir tanımı yapılmıştı. İkinci başlıkta ise insan hakları düşüncesinin teorik arka planına dair kısa bir özetin aktarılması amaçlanmıştı. Bu iki başlıkla, insan hakları kelimesini kullandığımızda nasıl bir bütünden bahsedildiği konusunda bir çerçeve çizilmeye çalışıldı. Bu başlıkta ise insan haklarının hukuki metinler haline gelmesi süreci tarihsel bir süreklilik içerisinde ele alınmaya ve insan hakları hukuku denildiğinde kastedilenin ne olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Bu başlık altında da sadece Batılı anlatıya odaklanmaya özen gösterilmektedir. Kuşkusuz Batı dışı toplumlarda da devleti sınırlandırmaya yönelik çeşitli düşünceler, hukuki kurum ve belgeler şekillenmiş ve yüzyıllar boyunca etkinlik göstermiştir. Diğer yandan bütün

⁴⁹ Niyazi Öktem ve Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: D&R Yayınları, 2014, syf. 177.

⁵⁰ Gemalmaz, syf. 129.

medeniyetler birbirleriyle etkileşim içindedir ve insan hakları düşüncesinin arka planında dünyadan izole bir Batılı düşünüşün olduğu da iddia edilemez. Fakat bizim buradaki amacımız önceki başlıklarda somutlaştırdığımız insan hakları hukukunun tarihsel arka planını ve gelişimini göstermektir. Bundan dolayı bu başlık altında Batı dışı toplumlara ve onların ürettiği kurumlara temas etmeyen Batılı bir gelişim çizgisi takip edilmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi insan hakları normları yalnızca etik içerikli normlar değildir. Farklı vesilelerle çeşitli hukuki metinlerde yer alarak pozitif hukukun alanına da girmişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde aşamalarla oluşan ve epeyce detaylı bir çalışma alanı haline gelen insan hakları hukuku, insan haklarının hukuki bir içerik kazanarak hukuk üzerinden uygulamaya geçtiği bütün alanları kapsamaktadır.

Birtakım kaynaklarda bu sürecin başlangıcı olarak İngiltere’de ortaya çıkmış hukuki belgeler gösterildiğini görmek mümkündür. Buna göre, 1215 tarihli Büyük Ferman (*Magna Carta*) ve 17. yüzyılda ortaya çıkan Haklar Bildirgesi (*Petition of Right* - 1628), *Habeas Corpus* Yasası (1679), Haklar Bildirisi (*Bill of Rights* - 1689) insan haklarının hukuk dünyasında kendisine yer bulduğu ilk örneklerdir.

Bunlardan ilki olan *Magna Carta Libertatum*, Kral Yurtsuz John’un derebeyleriyle girdiği mücadelede yenik çıkmasının ardından imzalanan bir belgedir⁵¹. Belge içeriğinde kralın feodal beylerden oluşan Genel Meclis’in izni olmadan vergi toplayamayacağı, suç ve cezalar arasında orantı bulunması gerekliliği (md. 20), doğru ve güvenilir deliller olmadan kimsenin dava edilemeyeceği (md. 38), yasalara uygun bir karar olmadıkça kimseye yaptırım uygulanamayacağı (md. 39) gibi düzenlemeler yer almaktadır⁵².

Petition of Rights, *Habeas Corpus* Yasası ve *Bill of Rights* olarak bilinen diğer hukuki belgelerin üçü de 17. yüzyıl İngiltere’inde ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki olan 1628 tarihli *Petition of Rights*, kral ile parlamento arasında oluşan siyasi bir gerilimin ardından Avam Kamarası tarafından hazırlanmıştır. Dönemin iç siyasi dengelerinin zorlamasıyla önce

⁵¹ İlyas Doğan ve Balkan Demirdal, Tarihsel Süreç Işığında İngiltere’de İnsan Hakları Belgeleri, **İnsan Hakları Hukuku** içinde, Editör: İlyas Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2015, syf. 80.

⁵² Belgenin tam metni ve değerlendirilmesi için bkz. Ersan İlal, *Magna Carta*, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, cilt 34, sayı 1-4, 1968.

Lordlar Kamarası ve sonrasında da Kral tarafından onaylanarak yürürlüğe giren belge yoğun oranda *Magna Carta*'da belirtilen hakların yeniden vurgulanmasından ibarettir⁵³.

Habeas Corpus Yasası, ismini Anglo-Sakson hukukunun kadim kurumlarından olan ve “vücudu getirmelisin” anlamına gelen *habeas corpus* kelimelerinden almaktadır. *Habeas corpus*, önceleri mahpusların vücut bütünlüklerini sarsacak hukuka aykırı muamelelerle karşı karşıya gelmediklerini göstermek için yargıç karşısına çıkarılmalarını temin etmek gibi mütevazı bir anlam taşıırken, aşama aşama yasadışı ve keyfi hapis cezalarını önlemeye yönelecek şekilde anlam genişlemesine uğramıştır. 1679 yılında parlamentodan geçen *Habeas Corpus* Yasası, aslında önceden beri bilinen ve *Magna Carta*'da da yer alan bu hakkın tekrar vurgulanmasını içermektedir. Bu yasanın ardından daha önceki tarihlerde olduğu gibi daha ileriki tarihlerde de tekrar *habeas corpus* hakkını tespit eden yasalar çıkarılmıştır fakat 1679 tarihli bu yasa İngiliz ekolünde temel hak ve özgürlüklerin savunulması bakımından müstesna bir şöret kazanmıştır.

İngiltere’de 17. yüzyılda ortaya çıkmış olan bir diğer hukuki belge 1689 tarihli *Bill of Rights*’tır. Bu yasa da parlamento ile kral arasında yaşanan gerilimden kaynaklı bir şekilde ortaya çıkmıştır ve içerik olarak kralın yetkilerini parlamento lehine kısıtlamaya odaklanmıştır. *Bill of Rights*’la, parlamento bugünün yasama dokunulmazlığına benzer bir çeşit parlamento içi ifade özgürlüğüne vurgu yapmış (md. 9), kralın yargısal kararlar hakkında önden vaatlerde bulunmasını yasaklamış (md. 12), kralın salabileceği vergilerle alakalı bazı belirlemelerde bulunmuştur (md. 4)⁵⁴.

Daha önce de belirtildiği üzere, İngiltere’de ortaya çıkan ve en şöhretlileri sayılanlar olan bu yasalar bazı yazarlar tarafından modern insan hakları geleneğinin içerisinde ele alınmaktadır. Gerçekten de sayılan belgeler bazı temel hakların altını çizmektedir. Fakat temel hakların tanındığı her hukuki belgenin insan hakları belgesi olarak değerlendirilmesi doğru olmayacaktır. İnsan hakları terimiyle kastedilen, bu kısmın ilk başlığında da belirtildiği üzere, doğuştan kazanılma, evrensellik, mutlaklık, üstün nitelikli olma gibi birtakım özel nitelikleri taşıdığı varsayılan haklardır. Bir belgenin insan hakları belgesi olarak kabul

⁵³ Doğan ve Demirdal, syf. 85-86.

⁵⁴ A.g.e. syf. 89.; Anıl Çeçen, **İnsan Hakları Rehberi**, Ankara: Bilim Yayıncılık, 1999, syf. 21.

edilmesi için, içerdği temel hakların insan haklarının sahip olduğu niteliklerle donatılmış olması şartını aramak daha gerçekçi bağlantılar kurmanın asgari şartıdır.

Bu bakımdan bakıldığında buradaki belgelerde üstün ve öncelikli olan, insanlığın bütününe hitap eden, evrensel nitelikli, esas olarak devlete karşı ileri sürülebilen ve kişinin sadece insan olmasıyla sahip olduğu temel nitelikli hakların yer aldığından bahsetmek mümkün değildir. Bugün insan haklarına dahil kabul ettiğimiz kimi hakların tespiti mevcutsa bile bu hakların bahsi geçen bağlamda ele alınmıyor olmaları bu metinleri modern anlamda insan hakları metinleri olmaktan alıkoymaktadır. Kapani bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

Bu ferman ve kanunlar, bir takım felsefi prensiplerden hareket ederek, bu prensiplerden çıkarılan ve soyut bir evrensellelikle bütün insanları kavrayan hak ve hürriyetlerin listelerini ihtiva etmiyorlardı. Bunların, “insan” denen varlığın doğuştan devredilmez ve vazgeçilmez tabii haklarla donatılmış olduğu inancından kaynak alan belgeler arasına girmeyeceği muhakkaktır⁵⁵.

Diğer yandan, *Magna Carta* başta olmak üzere, ismi geçen İngiliz metinlerinin tamamı dünya hukuk tarihinde ve özellikle de Anglo-Sakson hukuk geleneğinde uzun yıllar referans olmayı sürdürmüştür. Her ne kadar doğrudan insan hakları metinleri olarak saymak mümkün olmasa da bu metinlerin tarihi çizgi içerisinde kazandıkları şöhretten ve uyandırdıkları etkilerden dolayı kendilerinden sonra gelecek insan hakları metinlerini etkilediklerine dikkat çekmek gerekmektedir⁵⁶.

Bugün kullandığımız terminolojik anlamıyla insan haklarının bir hukuk metni haline dönüşmesi ilk defa Amerikan tecrübesi içerisinde gerçekleştirilmiştir ve bu yöndeki ilk tarihsel belge Virginia Haklar Bildirisidir. Amerikan Kongresi 1776 tarihinde her koloninin kendi anayasasını yapması önerisinde bulunmuş, bu öneriye uyan ilk koloni Virginia kolonisi olmuştur. Virginia kolonisi bu kapsamda hazırladığı anayasasının başına da bir haklar bildirisi eklemiştir. İşte bu haklar bildirisinde insan hakları ilk defa temel felsefi kabulleriyle beraber, görece sistemli bir bütün olarak hukuki/anayasal bir metinde ortaya çıkmıştır.

⁵⁵ Kapani, syf. 42.

⁵⁶ Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens*, New York: Henry Holt and Company, 1901, syf. 45.

Söz konusu haklar bildirisinin insan hakları düşüncesiyle doğrudan ilişki kurduğu temel maddesi ilk maddesidir. Bu maddede şu ifadeler kullanılmıştır:

Tüm insanlar eşit derecede özgür ve bağımsız doğarlar. Bir toplum içine girdiklerinde hiçbir anlaşmayla yoksun bırakılamayacakları ve gelecek nesillerinin ellerinden alınamayacak mülk edinme ve mülke sahip olma, mutluluk ve güvenlik arama ve kazanma olanağı sayesinde edindikleri yaşam ve bağımsızlık hakkı gibi doğuştan gelen belli bazı hakları vardır⁵⁷.

Görüldüğü gibi Virginia kolonisinin anayasasında yer alan birinci madde doğrudan doğruya John Locke'un yaşam-özgürlük-mülkiyet ve baskıya karşı direnme şeklindeki doğal haklar formülasyonundan mülhemdir. Haklar bildirisinin ilerleyen maddelerinde oy hakkı (md. 6), çeşitli unsurlarıyla adil yargılanma hakkı (md. 8), cezada adalet ilkesi (md. 9), basın özgürlüğü ve dolayısıyla haber alma hakkı (md. 12) gibi birtakım hakların da düzenlendiği gözlemlenmektedir.

Bu bağlamda, ABD'deki Virginia kolonisinin anayasasının girişine yerleştirdiği bu hükümlerin modern insan hakları düşüncesinin ifadelendiği ilk hukuki belge olduğunun altını çizmek gerekir. İlk defa bu belgede insan hakları üstün, evrensel, soyut nitelikli ve bütün insanları muhatap alan, insanın yalnızca insan olarak doğmasıyla sahip olduğu haklar bütünü olarak kendisine yer bulmuştur. Bu belgenin ardından Kongre'de kabul edilerek yürürlüğe giren 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde de bu bildiride yer alan ilk üç madde neredeyse aynı şekilde muhafaza edilmiştir.

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden sonra süreç ihtilal Fransa'sıyla devam etmiştir. Fransız İhtilali'yle aynı yılda, 1789'da yayımlanan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'yle insan hakları ilk kez bir hukuk metninde kendisine bu derinlik ve açıklıkla yer bulabilmiştir. Giriş bölümünde Beyanname'nin kabul ediliş amacı açıklanırken insan hakları düşüncesi konusunda gösterilen açıklık aşikardır:

Fransız halkının Ulusal Meclis halinde toplanan temsilcileri, insan haklarının bilinmezlikten gelmesi, ihmal edilmesi ya da hor görülmesini, kamunun başına gelen felaketlerin ve yönetimlerdeki bozulmaların yegâne nedenleri olarak

⁵⁷ Alev Alatlı, **Batı'ya Yön Veren Metinler**, cilt III, Nevşehir: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya MYO, 2010, syf. 933.

değerlendirerek, insanın doğal, devredilmez ve kutsal haklarını resmi bir bildiriyle açıklamaya karar vermişlerdir. Böylece bu bildiri, toplumsal bedenin tüm üyelerinin belleğinde her zaman canlı kalarak, onlara hakları ile ödevlerini sürekli anımsatacak; böylece yasama ile yürütme güçlerinin işlemleri, her siyasal kurumun amacıyla her an karşılaştırılabilir olmaları nedeniyle daha fazla saygı uyandıracak; böylece yurttaşların bundan böyle yalın ve tartışmasız ilkelere dayanacak olan dilek ile istekleri, daima Anayasa'nın korunmasına ve herkesin mutluluğunun sağlanmasına yönelecektir⁵⁸.

Beyanname'nin ilerleyen maddelerinde de insan hakları hukukunun felsefi çerçevesi çizilmeye devam edilmiştir:

Madde 1: İnsanlar, hakları açısından özgür ve eşit olarak doğarlar ve öyle yaşarlar. Toplumsal farklılıklar ancak ortak yarara dayandırılabilir.

Madde 2: Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.

İnsan haklarına dair bu genel çerçevenin ve egemenlik yetkisinin kaynağı ve kullanımına dair bazı ifadelerin yanında, Beyanname'de bazı temel insan haklarının teker teker belirtilmesi yoluna da gidilmiştir. Yasa önünde eşitlik ilkesi (md. 6), kişi özgürlüğü ve güvenliği (md. 7), suç ve cezaların yasallığı ve geriye yürümezliği (md. 8), kötü muamele yasağı (m. 9), düşünce özgürlüğü (md. 10), ifade özgürlüğü (md. 11) Beyanname'nin nispeten ayrıntılı biçimde ele aldığı önemli haklardır. Bu hakların yanı sıra, ulusal egemenlik ilkesi (md. 3), vatandaşların yasama iktidarına (md. 6) ve bu iktidarın belirli bir konuda uygulanmasını oluşturan vergilendirme yetkisinin kullanımına katılma (md. 14) hakları gibi haklar da somut olarak sayılma yoluna gidilmiştir⁵⁹.

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi, uzun bir süreç boyunca teorize edilen ve gelişimini sürdüren modern insan hakları düşüncesinin kendi dönemindeki en olgun

⁵⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, syf. 217-218.

⁵⁹ Uğur Kara, İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri Kavramı ve Tarihsel Gelişimi, **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri** içinde, Editör: Ayşe Işıl Karakaş ve İlker Gökhan Şen, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013, syf. 17.

dışavurumudur. Beyanname’de insan hakları, bugün kabul ettiğimiz niteliklerine çok yakın bir şekilde tanımlandığı gibi, medeni ve siyasal haklar çerçevesine giren birtakım temel hak ve özgürlükler de teker teker sayılarak tespit edilmiştir. 1791’de kabul edilen yeni anayasa ile bu bildiri hukuki geçerliliğe kavuşmuş ve yaptırım gücüne sahip olmuştur.

Bu gelişmelerin ardından Batılı ülkelerde başlayan ve geniş bir yayılım gösteren anayasacılık hareketlerinde insan hakları da kendisine yer bulmuştur. Tarihsel süreç içerisinde, ikinci kuşak haklar olarak da bilinen sosyal haklar da çeşitli hukuki belgeler üzerinden bir gelişim çizgisi izlemiştir. İnsan haklarının bugün bildiğimiz anlamda hukuki bir bütünlüğe kavuşması ve insan hakları hukukunun ortaya çıkması ise çok daha ileri bir tarihte gerçekleşecektir.

İkinci dünya savaşıyla yaşanan küresel ölçekli yıkım genelde tüm dünya özelde ise Batılı ülkeler için çok büyük bir travma üretmiştir. Bu travmanın da etkisiyle, galip devletler tarafından kurulan yeni dünya düzeninde, temelde savaşları engellemesi amacıyla öngörülen Milletler Cemiyeti (sonradan Birleşmiş Milletler) aynı zamanda insan haklarının da istikrarlı bir şekilde gündemleştirildiği bir organizasyon olarak tasarlanmıştır. BM Şartı’nın giriş bölümünde insan haklarına, insanın kişi onur ve değerine ve tüm insanların eşit haklara sahip olmasına duyulan inancın yeniden teyit edildiği ifade edilmektedir. Şartın muhtelif yerlerinde de (md. 1/3, md. 13/1-b, md. 55-c, md. 62/2, md. 68, md. 76-c vs.) insan hakları kelimesi bizzat zikredilerek bu vurgu derinleştirilmektedir.

Bu gelişmelerle beraber insan hakları alanı müstakil bir hukuk alanına dönüşmeye başlamıştır. 1948 tarihinde Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından modern insan hakları hukukunun kurucu belgesi ve temel kaynağı olarak kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyanname’si kabul edilmiştir⁶⁰. Hukuki bağlayıcılığı olmayan bu Beyanname’de insan hakları tam bir sistem içerisinde ve tafsilatlı bir biçimde ifade edilmiştir. 1966 tarihinde BM Genel Kurulu tarafından kabul edilerek imzaya açılan Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi yine öne çıkan ve sözleşmenin tarafları bakımından hukuki bağlayıcılığı olan temel insan hakları belgeleri hükmündedir.

⁶⁰ Gemalmaz, syf. 59.

Bunların yanında başka pek çok uluslararası bölgesel kuruluş insan hakları alanında çeşitli hukuki belgelerin hukuk dünyasına kazandırılmasına yönelik süreçler yürütmektedir. Kuşkusuz bunlardan en meşhuru Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan ve 1950’de imzaya açılan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesidir (AİHS). 1961’de imzaya açılan Avrupa Sosyal Şartı da Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan başka bir insan hakları metnidir. Tarihsel süreç içerisinde Amerika ve Afrika kıtasına özgü bazı insan hakları metinleri de hukuk dünyasına kazandırılmıştır.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan hakları düşüncesi ve klasik insan hakları metinleri üzerine yükselen ve insan hakları hukuku şeklinde isimlendirilen müstakil bir disiplin gelişim göstermeye başlamıştır. İnsan haklarının uluslararası anlaşmalar ya da ulusal düzenlemeler yoluyla pozitif hukuk metinlerinde kök salmasıyla ve insan hakları söyleminin tüm dünyada meşruiyetin temel kaynaklarından biri haline gelmesiyle eşgüdüm halinde; insan hakları hukuku da uluslararası sözleşmeler, uluslararası mahkeme kararları ve ulusal düzenlemeleri inceleyen teknik bir hukuk alanı olarak teşekkül etmiştir. İçinde bulunduğumuz yıllarda insan hakları gittikçe büyüyen bir hukuk disiplini olarak varlığını sürdürmektedir.

B. İnsan Hakları Düşüncesinin Felsefi Hinterlandı

Önceki kısım boyunca hukuki bir kuram olarak insan haklarının bir portresi çizildi. Bu bölümdeyse insan haklarının “felsefi hinterlandı” tartışma konusu yapılmaktadır. Felsefi hinterlant tabiriyle; dünya görüşü, referans çerçevesi, kültürel altyapı, paradigma, *weltanschauung* gibi kavramlarla ifade edilenlere yakın bir anlam kastedilmektedir: İnsan haklarını ortaya çıkaran, besleyen ve destekleyen üstü görece örtülü kabuller silsilesi, yaşayış, inanış ve düşünüş çeşitleri. Günümüzde dahi insan hakları bu hinterlandtan beslenmeyi ve bu hinterlandı beslemeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla bu düşünsel zeminle rabitasının derinlikli ve kalıcı olduğundan kolaylıkla bahsedilebilir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, “*Çağımızın insan hakları modeli, bütün kusur ve eksikliklerine rağmen Batılı bir kavramdır ve Batı’nın tarihsel ve güncel çerçevesinde oluşmuş bir olgudur*⁶¹.” Bu sebeple insan haklarının felsefi hinterlandına yönelik bir

⁶¹ Tanör, syf. 11.

araştırma doğrudan doğruya modern Batı düşüncesine, bu düşüncenin gelişimine ve temel parametrelerine yönelmek mecburiyetindedir.

Kuşkusuz Batı düşüncesinde yüzyıllar içinde yaşanan büyük dönüşümü takip ve tasvir etmenin birden çok yolu vardır. Bu yollardan ilk akla gelenlerinden biri kronolojik ve tarihsel bir anlatı kurgulayarak gelişim ve değişim süreçlerini takibe çalışmaktır. Bir diğeri ise çeşitli anahtar kavramları tahlil ve tasvir ederek kendi içinde dinamiklikler barındıran geniş bir portre çizmektir. Çalışmanın bu kısmında insan haklarının içinden çıktığı modern Avrupa kültürünün tasviri için bahsedilen ikinci yöntem kullanılacaktır. Bu tasvir elbette Avrupa'nın kültürel düzlemini dört başı mamur bir şekilde tespit edebilme iddiasında değildir. Daha ziyade Avrupa kültürünün moderniteyle beraber aldığı yeni şeklin kabataslak bir portresinin çizilmesi amaçlanmaktadır.

Avrupa kültürüne dair yapılan tespitlerle bir sonraki kısımda insan hakları düşüncesinin kültürel bagajını tespit etmeye çalışırken kullanılacak zemini inşa etmek amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu kısımdaki belirlemelerin insan haklarıyla kapsamlı ve daha belirgin bir şekilde bağlantılandırılması insan haklarına yönelik eleştirilerin tartışıldığı “İnsan Haklarının Eleştirisi” isimli bir sonraki kısımda gerçekleştirilmektedir. Fakat bu kısmın “Batı Modernitesinin Dünya Görüşü ve İnsan Hakları” isimli son başlığında da tarif edilen bütün bu çerçevenin insan haklarıyla ilişkisi tartışma konusu yapılmaktadır.

İlerleyen satırlarda modern Avrupa kültürünü tarif ederken beş temel felsefi kavramdan yararlanılmıştır: Şüphecilik, hümanizm, sekülerizm, rasyonalizm ve bireycilik. Bütün bu felsefi eğilimler hem tarihsel süreçleri içerisinde hem de ürettikleri değişim çerçevesinde anlamlandırılmaya ve tarif edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda öncelikle Avrupa düşüncesindeki dönüşüm kapasitesinin temel dinamiklerinden biri olan şüphecilik ve ardından Rönesans dönemiyle birlikte insan merkezli evren tasavvurunun oluşmasını temin eden hümanizm aktarılmıştır. Bunların ardından, reform süreciyle beraber tetiklenen ve 19. yüzyılda neredeyse en yüksek noktaya ulaşan sekülerizm, Aydınlanma'yla beraber gelişim göstererek modern Batı medeniyetinin temellerinden birini teşkil eden akılcılık ve son olarak sayılanların bileşimi olduğu düşünülebilecek bireycilik masaya yatırılmıştır.

1. Şüphencilik

Benzeri tüm köklü düşünsel değişimlerde olduğu gibi, modern Avrupa düşüncesinin oluşumunda da geleneksel dünya görüşüne, bu dünya görüşünden kaynaklanan temel kabullere ve bilgi birikimine karşı takınılan eleştirel tavır önemli bir rol oynamıştır. Bu eleştirel tavır Avrupa düşüncesinin gelişiminde Antik Yunan'da sistematikleştirilmiş olan şüphencilik metot temelli bir şekilde istihdam edilmesiyle kuvvetli bir enstrümana kavuşmuştur. Bu anlamıyla 17. yüzyıl Avrupası'nda şüphencilik geçmişten gelen bütün birikimin yeniden tetkik edilmesinin -ve doğal olarak geçmişin müktesebatının bir çeşit elemeye tabi tutulmasının- öncelikle ahlaki gerekçesi fakat esas olarak entelektüel yöntemi olarak tebellür etmiştir.

Türkçede kullanılan şüphe kelimesi Arapça ş-b-h kökünden türetilmiştir. Benzetme anlamındaki teşbih kelimesiyle de aynı kökten gelen şüphe bir şeyin bütün eşyanın içinde ayırıcı nitelikleriyle belirginleşmemesini, geri kalan her şeye benzemesini, ayrı bir bütün olarak var olmamasını ima eder. Dolayısıyla şüpheli olma hali, varlığa dair bir çeşit belirsizliği ve kuşku durumunu ifade etmektedir. Türkçedeki terminolojik kullanımıyla şüphencilik ya da kuşkuculuk ise bunun sistematikleştirilmiş felsefi düşünceleri kasteden formlarıdır.

Kelimenin İngilizcedeki karşılığı olan *skepticism* ise Yunanca düşünmek, değerlendirmek ve şüphe etmek anlamına gelen *skeptomai* kelimesinden türetilmiştir. Beklenileceği gibi, kelimenin etimolojik köküyle kavramın tarihsel arka planının anavatanı aynıdır: Antik Yunan. Yunan düşüncesinde gelişen kuşkuculuğunun temellerinde çeşitli filozofların hayatı anlamlandırırken kullandıkları felsefi spekülasyonların birbirleriyle mütemadiyen gelişmesine bir izah getirme çabasının yattığını var saymak doğaldır⁶².

Yunan düşüncesinde şüphencilik ilk örnekleri en az sofistlere kadar götürülerek anlaşılmalıdır. Ama antik Yunan'da bu düşünceyi sistematik bir biçimde inşa eden ilk kişinin Elisli Pyrrhon (M.Ö. 365-275) olduğu bilinmektedir. Düşüncenin ikinci sistematik atağı M.Ö. 3. yüzyılın sonlarıyla 2. yüzyılda gelişim gösteren, Arkesilaos (M.Ö. 315-241) ve Karneades (M.Ö. 214-129) tarafından temsil edilen akademik şüphencilik olarak

⁶² Harald Thorsrud, **Ancient Scepticism**, Stocksfield: University of California Press., 2009, syf. 2.; John Danvers, **Agents of Uncertainty: Mysticism, Scepticism, Buddhism, Art and Poetry**, New York-Amsterdam: Rodopi, 2012, syf. 94.

isimlendirilir. Son olarak, Yunanlı Aenesidemos ve Romalı Sextus Empirikus (160-210) ile bilinen daha yeni bir antik şüphecilik akımından bahsetmek mümkündür⁶³.

Her ne kadar, bu akımlardan ilki olan ve Phyrhon (M.Ö. 365-275) tarafından temsil edilen daha ziyade *ataraxia*'ya (sükunet ve ruh dinginliği) ulaşmayı hedefleyen etik bir teori olduğu açıksa da antik çağdaki ikinci ve üçüncü sistematik septik akımlarda doğru bilginin imkanının profesyonelce inkarı söz konusudur. Antikitedeki bütün bu şüphecilik ortak bir şekilde doğru bilgiye ulaşmanın imkansızlığını işlemekte ve bu yönde çeşitli kanıtlar getirerek dogmatikler olarak tabir ettikleri muarızlarını alt etmeye çalışmaktadır.

Bu çabaların modern Avrupa düşüncesinin oluşumunda önemli etkileri olduğu yadsınamaz. Ama şüpheciliğin en büyük etkisi, antikitedeki formunda olduğu gibi bilginin imkansızlığının kabulünden ziyade bilginin değerlendirilmesinde şüpheciliğin bir yöntem olarak istihdam edildiği yeni bir düzlemde kendisini gösterecektir. Avrupa'nın erken modernitesinin en temel unsurlarından biri olan septik yaklaşım; doğru bilginin olup olmadığını sorgulayan epistemolojik bir kuşkuculuk değil, doğru bilginin ne olduğunu sorgularken kullanılan metodik bir kuşkuculuktur.

Elbette René Descartes'ın (1596 – 1650) metodik şüphesi, şüpheciliğin modern öncesi Avrupa'da ilk ortaya çıkışı değildi. Avrupa'da yaşanan gelişmelerin ardından Kilise'nin temsil ettiği Aristocu temel yaklaşıma muhalif olanlar özellikle Fransa'da septik teorileri tartışmalarda kullanmaktaydı. Descartes'ın yaşadığı çağda da şüpheli düşünceler antik dönem yazınlarından yapılan çeviriler dolayısıyla bilinmekte⁶⁴ ve klasik sisteme karşı bir saldırı aracı olarak kullanılmaktaydı.

Fakat modern Avrupa'nın kurucularından Descartes'ın geri kalan şüphecilerden en önemli farkı kesin bilginin tartışmasız bir şekilde mümkün olduğunu düşünmesiydi. Geliştirdiği meşhur kuşkucu yöntem, klasik septiklerde olduğu gibi kesin bilginin yokluğunu tartışmaya açmaya değil, kesin bilgiyi ararken kullanılacak aracın inşasına odaklıydı. Dolayısıyla vardığı sonuçlar klasik şüpheciliğin tam karşısında yer almakta ve bu şüpheciliğin

⁶³ Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2001, syf. 265.

⁶⁴ Richard H. Popkin, **The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle**, New York: Oxford University Press, 2003, syf. 144.

iddialarının aksine şüphe duymanın kesin bazı bilgilere erişme aracı olarak kullanılmasına eğilmektedir.

Descartes, bunu edindiği tüm bilgileri ve sahip olduğu tüm inançları sorgulamayı temel olarak gerçekleştirmiştir. Bunlara matematiğin doğruları ve hatta Tanrı'nın varlığına dair duyduğu inanç da dahildir. Netice itibariyle, her şeyden şüphe duyan kişinin tek bir şeyden şüphe duymayacağı sonucuna ulaşmıştır: Şüphe duymakta olduğundan. Öyleyse, sistematik ve metodik şüphenin kuşkulu kılamadığı tek şey yine kendisi, yani düşüncenin varlığıdır. Düşünce ise bir özneyi mecbur kılar. Descartes buradan hareketle bir soba başında düşünürken bulduğu meşhur deyişini ortaya atmıştır: *Cogito, ergo sum*. Yani; düşünüyorum, öyleyse varım. Çünkü Descartes'a göre “*ilke olarak, insan bilincinden ve varlığından bizatihi kendisi şüphe edemez. Her şeyden şüphe etse bile şüphe ettiğinden şüphe edemez, yani var ve bilinçli olduğundan*⁶⁵”.

Bunun ardından Descartes çeşitli çıkarımlar yaparak Tanrı'nın varlığına ve daha önce şüpheli olduğu için elediği kimi bilgi ve inançların de tekrar türetilmesine geçiş yapar. Ulaştığı güvenilir zeminden hareketle ve “açık ve seçik” tümdengelimler yapmak suretiyle bütün bir bilgi birikimini bu temel zemine tutarlıca dayanacak şekilde tekrar inşa eder⁶⁶.

Bu basit fakat tarihsel akıl yürütmenin ardından düşüncenin zemini baştan başa bir değişim göstermiştir. Tarihsel süreç içerisinde, devralınan bilgi birikiminin doğrudan kabul edilmesi ayıplanan bir yöntem sayılmaya ve eleştirel düşünce asli bir gereklilik olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Descartes'ın kendisinden sonrakiler tarafından da tekrar edilen metodik şüphesi, Avrupa düşüncesinin ispatlanamayan unsurlardan aşamalı şekilde arındırılan ve sistematik kritikler üzerinden kendini aşarak ilerleyen yapısının oluşmasındaki önemli dönüm noktalarından birisidir. Kambouchner'in ifadeleriyle:

Bundan böyle felsefi düşünce alanına, tam bir doğrulama gerekliliği girmiştir. Bu nedenle felsefi düşünce, tüm rasyonel gerçeklikler sistemini kendiliğinden yeniden

⁶⁵ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, İstanbul: Kesit Yayınları, 2013, syf. 251.

⁶⁶ Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları, 2010, syf. 135.

yaratmak zorunda kalmasa bile, kendi içeriğinin ve kendi işlemlerinin sorumluluğunu radikal biçimde üstlenmelidir⁶⁷.

Özetle, Descartes'ın modern Avrupa'nın oluşumuna damgasını vuran katkısı şüpheyi ispat zorunluluğu olarak yeniden konumlandırmasıdır. Bu ispat zorunluluğu Descartes'ta tam bir rasyonalizm olarak görünüm kazanır. Dolayısıyla, Descartes'ın şüpheciliğinin rasyonalizme bir çağrı olduğundan bahsetmek mümkündür. Kaya, Descartes'ın Avrupa'ya getirdiği yeniliği şu kelimelerle açıklamaktadır:

O, bir fikir aynası yapıp yüzyılına hediye etmiştir: Aynanın arkası kapkara bir şüphecilik, önü ise apaydınlık bir akılcılıktır. Zaten bir cisim ancak arkası mat, önü parlak olduğu ölçüde aynadır. İşte Batı felsefesinin nüvesi, Descartes'ta tecessüm eden septisizm – rasyonalizm ikizidir⁶⁸.

Descartes'ın ardından aşama aşama Avrupa düşüncesinin ana temalarından biri haline gelecek olan şüphecilik ulaşılan sonuçları ve gerçekliği sürekli sorgulamaya yönelik bir düşünsel geleneğin oluşmasına sebep olmuştur. Hiçbir şeyin kesin kabul edilmemesinin ve her şeyin kritik edilebilmesinin entelektüel zeminini teşkil etmiştir. Bu metodik şüphecilik Avrupa düşüncesinin mütemadiyen ilerleyen ve kendini aşan niteliğinin ana dinamiklerinden biridir⁶⁹.

2. Hümanizm

Modern Avrupa'nın kurulmasındaki en önemli aşamalardan birisi kuşkusuz bugün Rönesans olarak isimlendirdiğimiz tarihsel dönemdir. Rönesans, ticaretle zenginleşen ve parçalı siyasal yapının etkisiyle görece bir özgürlüğü deneyimleyen Avrupa kentlerinin sakinlerinin Orta Çağ'la özdeşleşmiş Hristiyan kültürel düzenini Roma ve Yunan antikitesine yapılan atıflarla gevşetme ve aşmasının hikayesi olarak tanımlanabilir. Benzeri pek çok örnekte de olduğu gibi, Avrupa'nın yenilenmesi de eskiye dönüşe atıfla başlayan bir sürecin sonucudur. Fransızca bir kelime olan *Renaissance* yeniden doğuş demektir. Kelimenin etimolojisi de semantiği gibidir: Köksüz bir gelişmeyi değil, daha önce var olanın “yeniden” gerçekleşmesini anlatmaktadır.

⁶⁷ Denis Kambouchner, Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler, **Modern Dünyanın Yaratılması** içinde, Editör: Jacqueline Russ, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, syf. 197.

⁶⁸ Kaya, syf. 220.

⁶⁹ Konu hakkında daha derinlikli bir tartışma için, a.g.e. syf. 218-226.

Rönesans'ta yaşanan büyük dönüşüm Orta Çağ'dan keskin bir kopuş ve tam bir sıçrayış değildir. Rönesans hem Orta Çağ'ın hem de daha sonraları Yeni Çağ olarak isimlendirilecek çağın unsurlarını kendi içinde barındırır. Bir geçiş dönemidir. Yeni tekniklerin, bilgilerin ve fikirlerin yarattığı kaostan oluşan bir kımıldanmadır.

Rönesans'ın öncesinde Avrupa toplumunda hayatı şekillendiren en önemli faktör din olarak görünmektedir. Avrupa toplumundaki neredeyse tüm entelektüel kontrol Kilise'dedir. Kilise hem bilginin kaynağı hem de doğru bilginin en önemli ölçütüdür. Kilise'nin vazettiği Aristoculukla Judeo-Hristiyan kültürün bir sentezi olan insan ve evren tasavvuru Avrupa'nın neredeyse tamamında tek gerçek doğru olarak kabul edilmektedir. Bu insan ve evren tasavvurunda yaşanan sapmalar da Kilise'nin yumuşak ve sert gücüyle sistematik bir şekilde baskılanmaktadır. Özellikle engizisyon mahkemeleri bu süreçte işlevselleştirilmiş önemli kurumlardandır.

Elbette Rönesans'ın ortaya çıkışının hikayesi birçok dinamiği sebep olarak barındıran uzun ve derinlikli bir hikayedir. Hikayeyi uzaktan gören bir göz, Rönesans'ın ortaya çıkışı için İtalya'daki şehir devletlerinde meydana gelen görece özgürlük alanının önemini vurgulamadan edemez. Ticaretin gelişmesiyle beraber kara vebanın⁷⁰ etkilerinden sıyrılan Avrupa şehirleri Orta Çağ boyunca alışıldık olmayan bir canlılığa kavuşmuştur. Özellikle merkezi bir otoritenin mevcut bulunmadığı İtalyan şehirlerinde Orta Çağ'ı bitiren ilk kıvılcımlar çakılmaya başlamıştır.

Bu süreç boyunca matbaa ve saat gibi icatların tedavüle sokulması hayatın yeni bir şekilde algılanması ve yeni fikirlerin yayılması konusunda tartışılmaz bir etkiye sahip olmuştur. Gerçekleştirilen coğrafi keşiflerle beraber dünyanın hem şekli hem de genişliği konusunda sarsıcı yenilikler ortaya çıkmıştır. Cusalı Nicolas, Kopernik ve Giardano Bruno'nun kozmolojik çalışmalarıyla birlikte evrenin Kilise'nin de kabul ettiği klasik Batlamyus modelinde olduğu üzere dünya merkezli bir düzen olarak algılanmasına yönelik kabul çok büyük bir yara almıştır⁷¹. Öte yandan Amerika kıtası keşfedilmiş ve Ümit Burnu dolaşmıştır. Yani artık Avrupalıların yüzlerce yıldır düşündüğü gibi dünya tüm evrenin merkezinde değildir ve dünyada dahi bilinmeyen ve Tanrı'nın temsilcisi Kilise'nin de

⁷⁰ 14. yüzyılın ortalarında Avrupa'da boy gösteren büyük veba salgını. Avrupa nüfusunun üçte birinin hayatını kaybettiği düşünülmektedir.

⁷¹ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012, syf. 104-109.

haberinin olmadığı çok farklı bölge mevcuttur. Avrupa yeni bir insan ve evren tasavvuruna doğru hareket ederken Kilise'nin öğretilerinin doğruluğu ve kurumun güvenilirliği tartışılmaktadır.

Temel olarak bilim ve sanat üzerinden ilerleyen bu kıvılcıktan sonra, Rönesans'ın, modern Avrupa kültürüne en önemli hediyelerinden biri kuşkusuz hümanizm olmuştur. Hümanizm, özünde, "insan sorunu" üzerine yeniden eğilmektir: İnsan nedir? İnsanın anlam ve değeri nedir? Herhangi bir anlam ve değeri varsa, bu nereden kaynaklanmaktadır? Bu ontolojik tartışma ister istemez bizi etik bir tartışmanın da içine sokar: Öyleyse insan ne yapmalıdır?

Orta Çağ'ın bu sorulara verilmiş hayli tutarlı ve ikna edici cevapları mevcuttu. Bu cevaplar çoğu kez dini bir içerik sahibiydi ve Kilise tarafından toplumun kılcal damarlarına kadar taşınıyordu. Kilise bunları Tanrı adına yayıyor, açıklıyor ve koruyordu. Kilise'nin va'z ettiği insan tanımı, insanoğlunun günahkar olduğu (ilk günah) ve Tanrı tarafından kendisine biçilen rolü oynaması gerektiği çerçevesinde geliyordu.

Gerçekten de Orta Çağ Avrupa tarihinde insan, Cevizci'nin ifadeleriyle, "*yasağa ve günaha olan eğilimi dolayısıyla Tanrı'nın cennetinden kovulmuş, Tanrı tarafından iyi ve mükemmel bir şekilde yaratılmış dünyaya kötülüğü sokan günahkar bir varlık olarak anlaşılmıştı.*"⁷² Orta Çağ'ın insanı belirgin bir kişiliğe sahip gözüküyor, aksine, "*ağırlık merkezini dinde bulan, Tanrı'nın etrafında dönen kültür sistemi içinde belli bir görevi olan bir organ gibi...*"⁷³ anlaşılıyordu. Başka bir ifadeyle, insanoğlu kendi başına bir değer ifade etmiyordu. Bütün saygınlığının kaynağı Tanrı'ydı. Dolayısıyla kendi iradesi değil, Tanrı'nın iradesi önemliydi.

Bu yaklaşım biçimi Avrupa tarihi bakımından Hristiyan Orta Çağı'nın bir üreimidir. Avrupa'nın kültürel ve entelektüel hayatında Kilise'nin neredeyse tek belirleyici olmasından çok önce yazılmış olan antik eserlerde hayat çok daha insan merkezli, insan ise hayatta çok daha aktif ve önemli bir özne olarak algılanmaktaydı. Protogaras'ın "*İnsan her şeyin ölçüsüdür*" lafı belki antikitenin bile standartından bir sapma olarak kabul edilebilir ama bu

⁷² Ahmet Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları, 2015, syf. 227.

⁷³ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013, syf. 168.

durum standartın bu sapmaya izin verebilecek bir yerden kurgulandığını da göstermeyi sürdürmektedir.

Rönesans döneminin büyüğü Kilise'nin entelektüel otoritesine karşı bu antik mirasa sistemli bir dönüşte yer almaktadır. İtalya'daki şehir devletleri bu dönüş için biçilmiş kaftandır. Ticaretle zenginleşen yeni bir sınıf, merkezi bir otoritenin boyunduruğundan görece azade olan şehirlerde kültürel bir canlılık yaratmış ve Avrupa'da antik kültüre belki de en kolay ulaşılabilir yer olan Roma'nın doğal hinterlandında geçmişe yönelik araştırmalar baş göstermiştir. Bu araştırmalar antik kültüre dönüşü de beraberinde getirmiştir.

İtalyan şehir devletlerinde antik kültürün tekrar incelenmesi en azından 14. yüzyıla kadar geri götürülebilir. Daha bu yıllardan itibaren özellikle Roma ama kısmen de Yunan mirası İtalya'daki kimi düşünürlerin gündemine girmiş bulunmaktaydı. Rönesans döneminde geçmişin edebiyat, sanat ve felsefesine yönelik bu araştırmalara insan çalışmaları anlamına gelen *studia humanitatis* denilmekteydi⁷⁴. Bu çalışmalar sonucunda Rönesans dönemine hakim olan hümanist paradigma “insan sorunu”na Orta Çağ'a göre farklı bir yerden yaklaşmıştır: İnsan müstakil olarak kıymetli bir varlıktır. İyi ve kötüyü seçebilir, doğru ve yanlış ayırt edebilir. Bir bütünün organı olmaktan dolayı değil kendi başına bir değerdir. Yani adeta kerameti kendinden menkuldür. Başka iradelere teslim olmuş edilgen bir varlık değil, kendi başına etken bir iradedir. Dolayısıyla insanın kararları ve tercihleri en önemli belirleyendir.

Bütün bu dönüşümü resimlerden bile takip etmek mümkündür. Orta Çağ'daki resimlerde neredeyse her zaman yukarıdan gelen ışık, Rönesans'la beraber yerini konuya yatay olarak gelen ışığa bırakacaktır. Bumin'in ifadeleriyle, “*Rönesans ressamları hâlâ Hristiyanlığın Madonnalarını çizmekle birlikte artık burada konu, bedeni, bireysel varlığı, duyuşsal hazzı resmetmenin bir vesilesi olarak kendini duyurur.*”⁷⁵

Bugün için, özellikle ortalama bir Hollywood izleyicisiyseniz, epey tanıdık ve normal gelen bu insan merkezli yaklaşım Orta Çağ için çok devrimci bir değişime tekabül ediyordu. İnsanın dönüp kendisini bu şekilde tanımlamasının asırlar içinde önemli ontolojik, epistemolojik ve etik sonuçları olmuştur. Siyaset düşüncesi, toplumun örgütlenme modeli

⁷⁴ Russ, syf. 113.

⁷⁵ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, syf. 11.

ve hukuk insana karşı yaklaşımda meydana gelen bu farklılıkla beraber ciddi değişiklikler göstermiştir.

Rönesans dönemindeki hümanizm bugün Modern Batı medeniyetine hakim olan hümanizmin bir mukaddimesi olarak kabul edilebilir. Rönesans'ın pek çok düşünürü bir Tanrı ve din düşüncesine sahiptir. Henüz insan merkezilik tam anlamıyla yerleşmemiştir ve evren tasavvurlarında Tanrı da önemli bir figür olarak kendisine yer bulmaktadır. Fakat ileriye doğru, asırlar içinde, özellikle de dinin Avrupa toplumunun muhayyilesinden çok daha büyük ölçüde dışlanmasıyla insanın çok daha merkezde olduğu bir felsefi zemin meydana gelmiştir.

Peki insan bu yeni pozisyonunu “neye” karşı kazanmıştır? Temelde iki şeye karşı: Tanrı ve tabiat. İnsan aşama aşama Tanrı'nın yerini alarak değerlerin ana kaynağı konumuna gelmiştir. Bir şeyin doğru ya da yanlış olması (epistemoloji), iyi ya da kötü olması (etik), güzel ya da çirkin olması (estetik) hatta var yahut yok olması (ontoloji) insana endeksli kabul edilmeye başlanmıştır. Aslında hümanizm de özü itibarıyla budur: Her şeyin insan tarafından, insana göre, insan için yapılması; insanın son ölçü ve kriter kabul edilmesi⁷⁶. Özellikle Avrupa düşüncesinde geleneksel dini öğretilere karşı ciddi bir şüpheciliğin yerleşmesinden ve sekülerizmin yaygınlaşmasından sonra bu insan merkezilik (antroposentrizm) adeta Avrupa kültürünün içsel bir ögesi haline gelmiştir.

İkinci olarak insan tabiata karşı “galip gelmiştir”. Orta Çağ boyunca, doğaya egemen olmak, onu yönetmek, onu arzu edilen şekilde manipüle etmek modern çağda olduğu gibi gündemde değildir. Oysa Rönesans'la beraber evrenin merkezine yerleşen insan evrene egemen olmayı, evreni bilim ve teknik aracılığıyla ele geçirmeyi gündemine almaya başlamıştır⁷⁷. Yüzyıllar süren bir sürecin sonucunda, tabiat insan için özgürce tasarruf edebileceği bir oyun sahası olarak algılanmaya başlanmıştır. Çünkü insan evrenin merkezinde yer almaktadır, adaletin, doğruluğun, iyinin, güzelin ve hatta varlığın yegane ölçütüdür. Geri kalan varlıkların

⁷⁶ Bu haliyle hümanizmin Tanrı'yı kategorik olarak dışlayan din karşıtı bir akım olmadığına dikkat etmek önemlidir. Aslında ilk hümanistler genelde dindar kişilerdir. Tanrı'ya karşı galip gelmek, Tanrı'yı reddetmek ya da Tanrı'yla karşı karşıya gelmek anlamında değil, Tanrı merkezli bir dünya görüşünden insan merkezli bir dünya görüşüne geçiş yapmak anlamında kullanılmaktadır.

⁷⁷ Cevizci, syf. 228.

kendilerine içkin herhangi bir değeri yoktur. Tabiat korunacaksa bile ancak insanın yararı için korunur.

Anlaşılacağı üzere, hümanizm Türkçede ilginç bir şekilde kazandığı gündelik anlamı olan insan sevgisinden fazlasıdır. Kavram, insanın alabildiğine etkin bir özne olarak algılandığı, son ölçü ve kriter olarak kabul edildiği bir entelektüel tavrı anlatmaktadır. Orta Çağ boyunca evrenin merkezini teşkil eden Tanrı'nın yerine yeni bir etkin özneyi, insanı yerleştirmenin ismidir. Yunan filozoflarından Protagoras'ın (M.Ö. 481 – 420) “*insan her şeyin ölçüsüdür*” anlayışının dirilmesidir.

Bu haliyle hümanizm düşüncesi insana dair her şeyin yeniden üretildiği ve örgütlendiği bir süreci ifade eder. Avrupa sekülerleşmesini ve insanın barındırdığı tüm canlılarla birlikte bütün tabiat üzerinde dilediğince tasarruf etmesini sağlayan mekanik doğa görüşünü oluşturan fikri nüvedir. İnsanın merkezde yer aldığı, tüm değerlerin son ölçütünün insan olduğu bu anlayış Avrupa'nın bugünkü bütün sosyal kurumlarının temellerinde yer almaktadır.

3. Sekülerizm

Seküler kavramı Latince asra ilişkin, dünyevi anlamına gelen *saeculum* kelimesinden türetilmiştir. 1990'lı yıllardan itibaren Türkçede yaygınlaşan kavram terminolojik olarak dinle ilişkisiz, dinden bağımsız anlamına gelmektedir. Türkçede daha uzun bir süredir kullanılan laik kelimesi de seküler kelimesiyle çok yakın bir anlam dünyasına sahiptir ve yine dinle ilişkisizliği tarif etmektedir. Tam ve mutlak bir ayırım söz konusu olmasa da laikliğin vurgusunun daha çok devletin dinle ilişkisine dönükken, sekülerliğin vurgusuysa insanları, düşünceleri, kültürü de kapsayacak şekilde daha geniştir.

Sekülerleşme, daha ayrıntılı olarak, “*dinin, dinimsi mekanizmaların ve batıl inançların (doğaiüstücülük ya da halk inançları) toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve topluma etki etme güçlerinin göreceli olarak azalması*⁷⁸” şeklinde tanımlanabilir. Temel mesele dinle kurulan ilişkidir ve sekülerleşme özünde dinin veya dini içeriğin etkililiğinin azalması sürecidir. Sekülerizm ise bunun ideolojikleşmiş hali, başka bir ifadeyle sekülerleşmeciliktir.

⁷⁸ Volkan Ertit, Sekülerleşme Teorisi, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, sayı 37, 2013, syf. 213. Daha ayrıntılı bir tanım tartışması için bakınız: a.g.e. syf. 209-212.

Avrupa düşüncesinin şekillenmesinde, Avrupa toplumlarının dinle kurduğu ilişki her zaman önemli bir etken olmuştur. Hristiyanlık, Hristiyanlığın kurumsal görünümü olarak Roma Katolik Kilisesi ve bunlara karşı verilen mücadele modern dönemde Avrupa’da yaşanan köklü değişimlerin şekillenmesinde dikkate değer bir yer tutmaktadır. Kuşkusuz bu çizginin önemli aşamalarından biri Martin Luther (1483 – 1546) ve Jean Calvin (1509 – 1564) önderliğinde gelişen reform hareketidir. Reform’la birlikte bilginin kontrolünü avuçlarının arasında tutan Roma Katolik Kilisesi’nin iktidarı yıpratılmış, yeni ve Kilise’den özgür bir düşünsel zemin açılmıştır. Bu gelişmenin ardından ilerleyen süreçte Avrupa’nın ana akım kültürünün dinsel öğelerle yollarını ayırması ve tüm bir kültürün aşamalı sekülerizasyonu ise bugünkü Avrupa’nın oluşmasında en önemli bir diğer etkidir.

Avrupa’nın Hristiyanlıkla kurduğu ilişkinin tarihi Roma kontrolündeki Kudüs’te doğan Hristiyanlığın henüz ortaya çıkışıyla başlar. Roma otoritelerinin Hristiyanlığa karşı aldığı yıkıcı tavır 4. yüzyılın başlarında, Roma İmparatoru I. Konstantin döneminde önemli bir değişiklik göstermiştir⁷⁹. I. Konstantin’le beraber başlayan süreç sonucunda Hristiyanlık aşama aşama Roma’nın resmi dini haline gelmiş ve Ortadoğu kaynaklı bu yeni din imparatorluğun kanatları altında çok geniş kitlelere erişebilme ve tüm Avrupa’ya yayılabilme imkanına kavuşmuştur.

Tarihin akışı içerisinde Hristiyanlığın iç örgütlenmesinin tepe noktası Roma’da teşekkül etmiş, daha sonradan aldığı isimle Roma Katolik Kilisesi tüm Hristiyan cemaatinin lideri pozisyonuna yükselmiştir. Beşinci yüzyılda Batı Roma’nın yıkılması Avrupa için pek çok bakımdan önemli bir milattır. Fakat Roma Kilisesi siyasal sistemin yıkılışının ardından da hayatiyetini sürdürmüş ve feodal parçalanma içerisindeki Avrupa toplumunda ayakta kalan etkili merkezi güçlerden biri olarak hatırı sayılır bir önem kazanmıştır. Tarihin serencamı içerisinde çok büyük bir nüfuz ve servetin yöneticisi konumuna yükselen Roma Katolik Kilisesi dönemin en önemli entelektüel faaliyeti olan dini yorumlama tekeline de elinde barındırmaktadır. Kilise bilgi üzerinde kurduğu egemenlik ve kullanabildiği geniş iktidar vasıtaları yordamıyla Avrupa’daki en önemli güç merkezlerinden birisi olarak kendisini konumlandırmayı başarmıştır.

⁷⁹ Averil Cameron, Constantine and the "Peace of the Church", **The Cambridge History of Christianity Origins to Constantine** içinde, Editör: Margaret M. Mitchell ve Frances M. Young, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, syf. 542-548.

15. yüzyıla gelindiğinde Kilise çok ciddi bir toprak mülkiyetine, servete ve tartışmasız bir nüfuza sahip olmuştur. Yüzyıllar süren süreç boyunca Kilise ve yerel dünyevi otoriteler çok farklı vesilelerle karşı karşıya gelmiştir. Özellikle 13. yüzyıldan itibaren siyasal kabulü bakımından doruk noktasına ulaşan “iki kılıç kuramı”yla beraber, Kilise ve dünyevi iktidarlar arasındaki geleneksel eşitlikçi ayırım büyük ölçüde geride bırakılmış, bunun yerine Kilise’nin dünyevi iktidarların da üstünde yer alan ve son sözü söyleyen otorite olarak kabul edilmesi söz konusu olmuştur⁸⁰. Roma sisteminin çökmesinin ardından gelişen Orta Çağ’da siyasal bakımdan en önemli gerilim noktalarından birisi merkezi Kilise’yle Avrupa’daki siyasal otoriteler arasında şekillenmiştir.

Avrupa tarihi boyunca Kilise’nin otoritesine karşı geliştirilen pek çok itirazın etkileri en kalıcı olanlarından birisi kuşkusuz Reform hareketidir. Genel olarak, bu hareketin Martin Luther’in Wittenberg’de bulunan saray kilisesinin kapısına 95 maddelik bir bildiriyle başlamasıyla başladığı kabul edilir. Luther bu bildiriyle Kilise’nin yüzyıllar içinde eline geçirdiği “ilahi yetkileri” tartışmaya açmaktadır. Papalık kurumu, günah çıkarma, iman, tövbe, kutsal metinlerin farklı dillerde okunması, insan ve Tanrı ilişkisi gibi pek çok konu hakkında yürütülen tartışmayla, temelde Kilise’nin Tanrı’yla kul arasında oynadığı role karşı bir tutum alınmaktadır⁸¹.

Luther ve Calvin’le beraber gelişen reform hareketiyle birlikte Hristiyanlar edindikleri yeni Tanrı inancı çerçevesinde Kilise’nin aracılığını reddetmeye başlamışlardır⁸². Reformcular özellikle Kilise tarafından para karşılığı günahların affedilmesi sonucunda af belgeleri (endüljans) düzenlenmesine kesin bir şekilde karşı çıkmıştır. Kuşkusuz, bütün bu “ilahi yetkiler”, Kilise’nin sahip olduğu otoritenin önemli kaynaklarıdır ve bunlara karşı çıkmak Kilise’nin kurulu düzenini baştan başa değiştirmeye tekabül etmektedir.

Luther’in bu “akademik” itirazı matbaanın da etkisiyle çok hızlı bir şekilde yayılmış ve taraftar bulmuştur. Papalığın Luther üzerinde kurduğu baskı sonucunda Luther ve savunduğu fikirler siyasal bir nitelik kazanmıştır. Almanya’daki yerel prenslikler Luther’i

⁸⁰ Ayhan Yalçınkaya, Orta Çağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce, **Sokrates'ten Jakoblenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde, Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, syf. 248-250.

⁸¹ Ali Bayer, **Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, syf.17.

⁸² Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008, syf. 424.

ve etrafında organize olan yeni dini teşkilatı desteklemeye başlamışlardır. Protestanlığın bu şekilde doğuşu Kilise'ye iki yönlü bir darbedir: Hem bazı "ilahi yetkiler" sorgulamaya açılmış ve geniş kesimlerce kesin bir şekilde reddedilmiş, hem de yeni Kilise organizasyonun dünyevi otoriteler tarafından himaye edilmesiyle sonuçta dini örgütlenmenin özerklik ve üstünlüğüne darbe vurulmuştur.

Luther'in kurtuluşu amellerde değil imanın kendisinde gören, Kilise'yi Hristiyan cemaatinin manevi birliği olarak algılayan, dini otoriteleri ve ruhbanlığı reddederek bütün Hristiyanları rahip kabul eden, iki kılıç teorisini yadsıyarak dünyevi iktidara çok daha büyük bir yetki bahşeden⁸³ hatta doğal hukuku yorumlama yetkisinin dahi Kilise'de değil dünyevi iktidarlarda olduğunu öne süren⁸⁴ fikirleri Roma Katolik Kilisesi'nin otoritesini önemli ölçüde yıpratmıştır.

Kilise, paradoksal biçimde, Avrupa sekülerleşmesinin önündeki en büyük engel olduğu gibi bu sürecin en önemli kaynaklarından. Dini toplumun kılcal damarlarına kadar taşıyarak sekülerleşmeyi önlemekte, öte yandan kendisine ve taşıdığı dine duyulan tepkinin din düşüncesinin kendisine yönelmesiyle de sekülerleşmenin temel motivasyonunu inşa etmektedir. Kilise'nin zayıflamaya başladığı 16. yüzyıldan sonra gelişen süreçte, bir anda değil fakat aşama aşama bütün Avrupa kültürünün içindeki dini içeriğin bir düşüş sergilediğini gözlemliyoruz. Rönesans'la beraber ortaya çıkan hümanizm, Aydınlanma'yla en üst aşamasına ulaşan rasyonalizm, Descartes'ın düşünceleriyle birlikte gelişen mekanik dünya tasavvuru, doğa bilimlerinin yeni bir bilgi kategorisi olarak tebellür etmesi ve gerçeği açıklamada temel araç haline gelmesi diğer bütün gelişmelerle beraber dini içeriğin gerilemesine sebep olmuştur.

Din dışılığın ve özelde ateizmin yaygınlaşmasına dair ilk emarelerin henüz 17. yüzyılda görülmeye başladığını⁸⁵ söylemek mümkündür. Fakat Avrupa'nın tamamı için sekülerleşme öyküsü kuşkusuz daha uzundur. Süreç öncelikle Hristiyanlığın metafizik atıflarının, öne sürdüğü mucizelerin ve akla aykırı kabul edilen yönlerinin törpülenmesiyle başlamıştır. 18. yüzyılın sonuna doğru David Hume, Diderot ve Voltaire gibi düşünürler ya Tanrı'nın

⁸³ Levent Köker, Reform ya da "Doğru Din"e Uygun Devlet, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete** içinde, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, syf. 113-127.

⁸⁴ Adnan Güriz, **Hukuk Başlangıcı**, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1987, syf. 209-211.

⁸⁵ Armstrong, syf. 390.

varlığını önemsizleştirmeye ya da doğrudan yadsımaya yönelik tutumlarıyla kültürün sekülerleşmesi yolundaki ilk doğrudan adımları atmışlardır⁸⁶. Din dışılığın Avrupa kültüründe önce söylemsel meşruiyet, sonra da egemenlik kazanmasıysa tartışmasız 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud gibi düşünürlerin Tanrı'yı reddeden ya da basitçe içermeyen evren tasavvurları çok ciddi bir kültürel karşılık üretmiştir. Ateizm, natüralizm, pozitivism, materyalizm gibi akımların yaygınlaşması dinin toplumsal hayattaki rolünü minimize etmiştir.

19. yüzyılda din olgusunu evrimci bir çözümlemeyle anlamaya çalışmak yaygınlaşmıştır. Sosyolojinin kurucularından kabul edilen Auguste Comte'a göre insanlık tarihindeki toplam dini aşamalar üçe ayrılarak (Üç Hal Kanunu / *La Loi Des Trois Etats*) anlaşılabilir: Teolojik, metafizik ve pozitif aşamalar. Bunların ilki olan teolojik aşama ise fetişizm, politeizm ve monoteizm aşamalarından oluşmaktaydı⁸⁷. Comte'a göre Rönesans'tan sonra insanlık son aşamaya, yani pozitif aşamaya ulaşmıştır ve bu aşama deney ve bilimin önderlik ettiği bir çeşit toplum dininin şekillendiği aşamadır. Dolayısıyla klasik dinler çağının sonuna gelinmiştir ve insanlığın geleceğinde teolojik ve metafizik dinsel yaklaşımların bir yeri yoktur. Comte'un dinin kökeni ve evrimi hakkındaki yaklaşımını Herbert Spencer, Edward B. Tylor, Max Müller gibi dönemin başka pozitivist kuramcıları da takip eder⁸⁸.

Avrupa'da materyalizmin öncü isimlerinden Karl Marx, insanın hayatından metafizik öğelerin sökülmesini ve evrenin anlaşılmasının salt somut gerçekliğe indirgenmesini "*Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor*" sözüyle karşılamıştır⁸⁹. Dönemin başka bir önemli düşünürü olan Max Weber'in ise temel vurgusu rasyonalizasyon kavramı üzerine kuruludur. Weber'e göre modern zamanların kaderi geri dönülemez bir biçimde teorik ve pratik bakımdan bir rasyonelleşme süreci yaşamaktır⁹⁰. Weber'e göre, yaşanan bu rasyonalizasyon süreci sonucunda, modern zamanlarda "dünyanın büyüü" bozulmuştur. Bu büyü bozumu; evrenin anlaşılmasının (teori) ve insan davranışının (pratik)

⁸⁶ A.g.e. syf. 512-514.

⁸⁷ Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, syf. 139.

⁸⁸ Niyazi Akyüz, Şahin Gürsoy ve İhsan Çapcıoğlu, **Din Sosyolojisinin Tarihçesi ve Çağdaş Perspektifler, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi** içinde, Editör: Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

⁸⁹ Marshall Berman, **All That is Solid Melts Into Air**, New York: Penguin Books, 1982, syf. 21.

⁹⁰ Basit Bilal Koshul, **The Postmodern Significance of Max Weber's Legacy: Disenchanted Disenchantment**, New York: Palgrave Macmillan, 2005, syf. 25.

tüm gizemli noktalardan veya metafizik atıflardan arındırılarak deney ve gözlemin konusu yapılabilir, hesaplanabilir ve kavranabilir çerçeveye çekilmesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Weber'e göre de klasik anlamıyla dinlerin çağı sona ermiştir.

Fakat Avrupa'da yaşanan bu dönüşümün ismini en vurucu şekilde koyan düşünür kuşkusuz Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche, çağdaşlarıyla aynı tespiti çok daha çarpıcı kelimelerle yapmıştır: Tanrı öldü! Nietzsche'nin Şen Bilimi'ndeki Kaçık Adam'ı, bu dehşetli vakayı ilan ederken şu kelimeleri kullanmaktadır:

Onu biz öldürdük –sizlerle ben onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak gerekmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden – Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz⁹¹!

19. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan bu satırlar Avrupa kültürünün dramatik bir şekilde sekülerleşmesinin yarattığı duygu durumu başarılı bir şekilde ifade etmektedir. Nitekim içinde bulunduğumuz yıllarda, Amerika kıtasının aksine Avrupa kültürü ciddi bir biçimde sekülerize olmuştur⁹². Siyasi karar alma süreçlerinden başlamak üzere hayatın her alanında dinin etkisi asgari düzeye inmiş ve din yalnızca toplumsal süreçlerden dışlanarak bireysel alana indirgenmekle kalmamış, birçok bakımdan dinin bireysel plandaki görünürlüğü de hissedilir derecede zayıflamıştır.

Kuşkusuz bu durumun çok ciddi sonuçları olmuştur. Bu sonuçlardan en önemlisi evrene içkin olduğu varsayılan erekselliğin/amaçlılığın yadsınmasıyla boşalan alanın yarattığı derin

⁹¹ Friedrich Nietzsche, **Şen Bilim**, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, syf. 130.

⁹² Amerika ve Avrupa'daki dindarlığı olgusal olarak kıyaslayan bir çalışma için: Phil Zuckerman, Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 46, sayı 1, 2005.

kriz olarak gösterilebilir. Tanrı'nın denkleminden çıkarılmasıyla beraber bütün evrenin madde yığını olarak anlaşılmasının önündeki en büyük engel de ortadan kalkmıştır. Bu muhakkak ciddi bir etik kriz olarak kendisini yeniden üretecektir. Bu kriz, Tanrı'nın en büyük dayanağı olduğu hukuk düşüncesini yeniden örgütleme ihtiyacını dayatmıştır. İnsan hakları biraz da bu yeniden örgütlemeye oluşturulan hukuki pozitivismeye bir alternatiftir.

4. Rasyonalizm

Latince sebep, gerekçe (*reason*) anlamına gelen *ratio* kelimesinden türetilmiş olan rasyonalizm kavramı, farklı bağlamlarda birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır. Türkçede akılcılık olarak kendisine yer bulan kavram etimolojik kökeninden ve günlük kullanımından yola çıkılarak anlaşıldığında genellikle bir düşünme ve davranış tarzını ifade eder. Akılcı düşünme ve davranış; çeşitli bağlamlarda sebepler ve sonuçlar arasında eleştirel çözümlenmeler yapılarak "akıl gerektirdiği" sonuçlara ulaşmayı ve bu sonuçlara göre davranmayı kasteder.

Tarihsel ve felsefi bakımdan daha derinlemesine bir çözümlenme kavramının kadim zamanlardan bu yana terminolojik olarak en azından epistemolojik, psikolojik-değerlendirme ve metafizik anlayış bakımlardan kullanıldığını ele vermektedir. Epistemolojik bakımdan rasyonalizm doğru bilginin belirli bazı kabullerden yapılan analitik çözümlenmelerle inşa edilebileceği iddiasıdır. Bu epistemolojik duruşun radikal yorumu, genellikle bilginin tümdengelim yerine tümevarımla, analitik çözümlenmeler yerine deneysel bulguların birleştirilmesiyle inşa edileceğini savunan deneyciliğin (ampiristlerin) radikal yorumunun karşısına konumlandırılır. Psikolojik değerlendirme bakımından rasyonalizmin karşısına çoğu kez duygusallık yerleştirilir. Metafizik bakımdansa, en azından Batı kültürü için, evrenin işleyişinin takip edilebilir, anlaşılabilir, ölçülebilir olduğuna dair iddialar rasyonalist olarak sınıflandırılırken, evrende bir çeşit kaos ya da rastgeleliğin var olduğunu öne süren tezlerin bu yaklaşımın karşısında yer aldığı kabul edilir⁹³.

Sayarak tüketme yoluna gidilmeyen bu üçlü ayrımında rasyonalizm; evren olarak ifade edebileceğimiz düşünme nesnesinin iç kurallılığına dair bir kabul (metafiziksel rasyonalizm), düşünme öznesinin belirli bir kurallılık çerçevesinde yapılan analizlere göre

⁹³ A. Pablo Iannone, **Rationality**, *Dictionary of World Philosophy*. Editör, London: Routledge, 2001, syf. 475. Elbette hiçbirisi gibi bu sınıflandırma da mutlak değildir.

düşünüp düşünmediğine dair bir kriter (psikolojik değerlendirme bakımından rasyonellik) ve öznenin nesneden çıkarımlar yapmasının alternatif bir yolu (epistemolojik rasyonalizm) olarak tebellür etmektedir. Elbette rasyonalizm kavramı başka bağlamlarda sayılanların tamamı ya da bir kısmının birleşimi olarak kullanılabilirdiği gibi, burada sayılmayan başka anlamlar için de kendisine yer bulabilmektedir.

Bu çalışma kapsamında, bir bütün olarak hukuka ve dolayısıyla insan hakları düşüncesine daha çok etki etmesi dolayısıyla, epistemolojik rasyonalizmi ve Avrupa'da yaşanan Aydınlanma sürecinin ardından tüm Avrupa'da yaygınlık kazanan akılcılığı özetlemekle yetinmekteyiz.

Epistemolojik rasyonalizm daha önce de ifade edildiği gibi genellikle epistemolojik ampirizmin rakibi olarak anlaşılmıştır. Bu tartışmada ampiristler temel olarak insan aklının boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu, insanın doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olmadığını, insanın elde ettiği tüm bilgilerin duyular aracılığıyla kazanıldığını iddia etmektedir. Bu düşünce kapsamında, özellikle de radikal ampiristler bakımından, evrene hakim olduğu var sayılan kuralların da daha önceden sıklıkla iddia edildiği gibi insanın *a priori* olarak bildiği olgular olmadığı, insanın düşünürken kullandığı bu kuralların duyular aracılığıyla elde edilen bilgilerden yapılan genellemelerle oluştuğu öne sürülmektedir.

İngiliz ekolüyle, özellikle de David Hume (1711 – 1776) ile özdeşleşmiş olan bu yaklaşım bilginin edinilmesine dair temel metodunu tümevarıma dayandırmaktadır. Buna göre, bizler yeryüzünde birçok tekil olay ve işleyişle karşı karşıya geliriz. Bu tekil olaylar belirli bir yoğunluk ve süreklilik kazandığında bazı soyutlamalar yaparak genel geçer kimi iddialara sahip olabiliriz. Fakat netice itibarıyla bu iddialar bir varsayımdan ibarettir ve her tekil olayda doğrulanmayabilir. Ateşin kağıdı yakacağına dair elimizdeki tek bilgi, ateşin şimdiye kadar her zaman kağıdı yaktığını bilmemizdir. Elbette bu deneyime dayalı istatistiki bilgi gelecekteki her vakada da ateşin kağıdı yakacağını tek başına mutlak olarak doğrulamaz. Buradan da anlaşılacağı gibi, ampirik yaklaşım ve özellikle de radikal ampirizm kendi içinde ciddi bir septisizm de barındırmaktadır.

Epistemolojik bir teori olarak rasyonalizm ise bunun karşısında konumlanmaktadır. Modern Avrupa düşüncesinde Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi filozoflar tarafından temsil edilen⁹⁴ epistemolojik rasyonalistlere göre bilginin kaynağı deneyden çok akıldır. Duyular ve deneyimler yanılmaya açıktır ve güvenilir değildir. Bilgi, insanın zaten kendi zihninden çıkardığı *a priori* önermeleri analitik bir şekilde başka tekil olaylara uygulamasıyla gelişim gösterir. Ateşin kağıdı yakacağı bilgisi, her zaman yakıyor olmasından değil, herhangi bir şekilde ateşin yakıcı ve kağıdın yanıcı olduğunun temellendirilmesinden çıkarılır. Buradan da anlaşılacağı gibi, Batı düşüncesi için kadim zamanlardan Rönesans yıllarına kadar ciddi kabul gören⁹⁵ epistemolojik rasyonalizm metodik açıdan tümdengelimcidir.

Bu başlıkta esas olarak incelemeye çalışacağımız rasyonalizm/akılcılık ise bu epistemolojik tartışmayla doğrudan değil ancak dolaylı olarak ilişkilidir. Dikkat edilirse, ampiristler ile rasyonalistler arasındaki bu diyalektikte sezgi gibi alternatif bilgi kaynaklarının herhangi bir karşılığı yoktur. Bilginin kaynağı konusundaki yegane alternatifler hem bilgiyi sistemli ve bütüncül bir nesne olarak ele almaktadır hem de akılı bu süreçte -öyle ya da böyle- başrole yerleştirmektedir. Dolayısıyla, geniş anlamıyla modern Avrupa akılcılığının arkasında, yükselen bütün bu tartışmanın ve iki kutbun birden etki sahibi olduğu açıktır⁹⁶. Bu akılcılık, bilginin öncelikli kaynağının akıl olduğunu kabul eden ve tüm hayatın akıl çerçevesinde organize edilmesini savunan bir yaklaşımdır.

Modern Avrupa düşüncesinde bu çeşit çatı bir akılcılığın isminin koyularak tam anlamıyla tebellür etmesi Aydınlanma düşüncesinin gelişimiyle gerçekleşmiştir. 18. yüzyılda gelişim gösteren Aydınlanma akımıyla beraber rasyonalizm/akılcılık yeni bir kültürel anlamı kastederek sıklıkla kullanılmıştır. Doğrudan epistemolojik bir yaklaşıma atıf yapmayan ve ciddi bir gelenek eleştirisini kendi içinde barındıran bu akılcılık ya da rasyonalizm; kabaca insanın bütün faaliyetlerine, her alanda ve koşulsuz olarak aklın rehberlik etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

⁹⁴ Daniel Garber, **Rationalism**, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Editör: Robert Audi, New York: Cambridge University Press, 1999, syf. 804-806.

⁹⁵ Kazimierz Ajdukiewicz, **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, syf. 35.

⁹⁶ Hilmi Yavuz ve Burcu Pelvanoğlu, **Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş**, Ankara: Aşına Kitaplar, 2008, syf. 129.

Elbette bu anlamdaki akılcılığın yükselişinin arka planında ciddi bir felsefi ve tarihsel birikim yatmaktadır. Rönesans döneminde yaşanan felsefi ve bilimsel gelişmelerle birlikte Tanrı'nın merkezde olduğu dünya tasavvuru çözülürken insanın ön planda yer aldığı bir sürece girilmiştir. Reform süreciyle birlikte eski Avrupa'yı temsil eden dünya görüşünün çekirdeğini oluşturan Kilise'nin otoritesi ciddi ölçüde yıpratılmıştır. Hayatın tüm alanlarında insanın merkeze alındığı yeni bir döneme doğru geçiş yapılmaktadır. Evrenin ana öznesinin insan olarak şekillenmesi ve insan merkezli bir dünya görüşünün yaygınlaşmasıyla koşut olarak insan aklının belirleyiciliğine dayanan rasyonalizm de gelişim göstermiştir⁹⁷.

Aydınlanma düşüncesi gerçekten de Avrupa düşüncesinin gelişimi bakımından önemli bir eşiğe işaret etmektedir. Öyle ki, Aydınlanma düşüncesinin ve dolayısıyla akılcılığın modern Avrupa'nın entelektüel temellerini teşkil ettiği ifade edilebilir. Çiğdem'e göre, Aydınlanma *"bütün Avrupa'yı kapsayan bir entelektüel oluşum olarak olayların ve nesnelerin olduğundan daha iyi olabileceğine yönelik bir optimizm, akla ve düşüncenin önceliğine yönelik bir entelektüalizm, toplumsal ve insani olaylara duyarlılık ve metafizikle ortodoksinin zayıflaması"* konusunda oluşan uzlaşının tarihsel karşılığıdır⁹⁸.

Bu düşünsel çağır ana vurgusunu tartışmasız bir şekilde akıl kavramı üzerinde tutmaktadır. *"Akıl, yaşamın kurallarını, ilkelerini bulmaya yarayan başlıca araçtır. Kişi, yaşamı boyunca akılla hareket etmek, onu kullanmak durumundadır."*⁹⁹ Özerkliğin ve özgürlüğün de en önemli aracı akıldır. İnsan aklını kullanmakla başkalarının iradesine kör bir şekilde boyun eğmekten kurtulur ve özgürleşir.

Dolayısıyla, bir defa her türlü dogmatik yaklaşım eleştirel akılla hesaplaşmak durumundadır. Gerek Kilise'nin ürettiği birikim, gerek de antikiteden getirilen bilgi ve kabul dünyası eleştirel ve özgür akıl tarafından yapılan değerlendirmelere tabi tutulmalıdır. Gelenekten gelen hurafeler, tutarsızlıklar, akıl dışılıklar ciddi bir eleştiriye tabi tutularak kültürel düzlemde dışlanmalıdır. Bu bağlamda akılcılık öncelikle Kilise'nin ve kanonik metinlerin sınanamaz otoritelerinin sarsılarak yerine özgür insan aklının yerleştirilmesidir. Bütün bunlardan dolayı akılcılık özgürleştirici bir içeriğe sahip kabul edilmektedir.

⁹⁷ Ahmet Cevzici, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları, 2013, syf. 19.

⁹⁸ Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, syf. 14-15.

⁹⁹ Mithat Atabay, **Aydınlanma Çağı ve Avrupa**, Ankara: Paradigma Kitabevi, 2004, syf. 17.

Akılcılığı Aydınlanma döneminin iyimser, ümitvar ve fırtınalı zamanlarında gözlemlemek bu konuda daha ayrıntılı bir kanaat oluşmasına katkı sunabilir. Nitekim, 1784 yılında Berlin’de aylık olarak yayınlanan Berlinische Monatschrift isimli derginin düzenlediği “Aydınlanma nedir?” sorusuna cevap aranan yarışmada Immanuel Kant’ın birinci gelen yazısı modern Avrupa kültürünün akılcı köklerini sarahatle göstermektedir. Dergiye gönderdiği yazısında Aydınlanmayı, “(i)nsanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması” olarak tanımlayan Kant, akılcılıkla özgürlüğü şu şekilde bağdaştırmıştır: “Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Akıl her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü¹⁰⁰.”

Aklın özgürce kullanımı insanın eleştirel düşünceyle kuşanmasını sağlayacaktır. Eleştirel düşünce herhangi bir otoriteye körü körüne itaati engelleyecek, insanların zihinsel olarak özgürleşmelerini temin edecektir. Yeni dünyanın en başat değerlerinden olan bu akılcı özgürlük ise Aydınlanma düşünürleri tarafından eski dünyanın bütün kir ve pasını silip süpürecek en önemli araç olarak görülmektedir. Herkesin aklıyla özgürce yürüttüğü kritikler sonucunda verdiği kararlar çerçevesinde yepyeni bir dünyanın kurulması mümkün olacaktır. Aydınlanma’ya gömülü olan derin optimizm eski çağın ve eski çağdaki bütün kölelik ve sömürülme ilişkilerinin bu mekanizmalarla ortadan kalkacağına duyulan güvene dayanmaktadır.

Anlaşılabileceği gibi Avrupa kültürünün alamet-i farikası olan esas akılcılık bilginin en öncelikli kaynağı olarak aklın kabul edilmesidir. Bu yaklaşım çerçevesinde akıl dışı bütün bilgi kaynakları ikincil ve çoğu kez değersiz görülmektedir. Sezgisel bilgi ve aşama aşama dini bilgi önemsiz kabul edilmeye başlanmış, doğru bilginin tek kaynağı olarak akıl işaret edilmiştir. Bu felsefi zemin, araçsal ve şekli bir akılcılığı beraberinde getirmiştir.

Aydınlanma’nın ardından gelişen akılcılığın ikinci bir başat görünümü araçsal/formel bir akılcılıktır. Buna göre insanın bütün tasarım ve eylemleri iç tutarlılıkları yüksek, gerekçelendirilebilir ve izah edilebilir şekilde kurgulanmalıdır. Makul şekilde gerekçelendirilmemiş eylem, düşünce, kurum ve kurguların kıymeti yoktur. Avrupa düşüncesine egemen olan bu araçsal/formel akılcılık daha sonra Weber tarafından tafsilatlı

¹⁰⁰ Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, syf. 215.

bir şekilde tasvir edilecektir. Batı toplumlarının gelişmesindeki temel dinamiği rasyonalizasyon kavramıyla açıklayan Weber, Batı modernitesinin alamet-i farikasını “rasyonel kapitalizm, rasyonel yönetim, rasyonel hukuk, rasyonel işletme, rasyonel bürokratik örgüt” gibi kavramlarla tarif etmektedir¹⁰¹. Weber’in bütün bu kavramlarla tasvir ettiği yeni düzlem toplumun araçsal rasyonalizasyonu şeklinde ifadelendirilmektedir. Bütün toplumsal sistem, işleyiş ve eylemlerin belirli amaçlara optimum düzeyde hizmet edecek şekilde kurgulanmasıdır.

Avrupa’da şekillenen yeni düzlem aklın egemen, karar verici ve kriter olduğu bir paradigmadır. Postmodern dönemde kendisine yeniden zemin bulan mistik, ezoterik ve akli işlevsizleştirici septik yaklaşımlar henüz yeterince ciddi bir egemenlik kesbedememiş olmalarından dolayı istisna kabul edilirse, insan hakları düşüncesinin bağrından çıktığı klasik Avrupa kültürünün bugün dahi akılcılığın egemen olduğu bir kültür olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır.

5. Bireycilik

Bireycilik bu bölümde ele alınan diğer felsefi fikir ve eğilimlerden daha tali bir konuma sahiptir. Hatta geri kalanların kendi aralarında kurdukları neredeyse eşit kurucu ilişkinin bireycilik söz konusu olduğunda bir çeşit kaynaklık etme / sonucu olma ilişkisine benzemeye başladığını söylemek de mümkündür. Fakat bireycilik insan hakları bakımından önemlidir. İnsan haklarının kültürel yükü hakkında yürütülen tartışmalarda merkezi bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla Batı’nın kültürel birikimini tarif etmeye çalıştığımız bu bölümde kesinlikle müstakil bir başlığı hak etmektedir.

Bireycilik pek çok farklı açıdan ele alınabilir: Hem siyasi bir yaklaşım, hem ekonomik bir tercih, hem etik bir yönelimdir. Bütün bu formları özü itibariyle aynı iddiaya dayanır: Birey toplumun anlamlı en küçük birimi, yapıcı öznesidir. Devlet, toplum vb. daha büyük ve soyut varlıklara karşın bireyin öncelenmesi gerekmektedir.

Aslında her toplumun belirli ölçüde bireyci (*individualist*) ve yine belirli ölçüde toplumcu (*collectivist*) öğeler barındırdığından bahsetmek mümkündür. Söz gelimi İbrahimi dinlerin Tanrı’nın herkesi (her bireyi) teker teker muhatap aldığı ve imtihan ettiği yönündeki temel

¹⁰¹ İshak Torun, Max Weber’e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonalizasyonu, Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, cilt 8, sayı 15, 2008.

teması, bu dinlerin ulaştığı pek çok toplumda birey düşüncesini geliştiren bir etki yaratmıştır. Fakat Modern Batı medeniyetinin mevcut kültürel durumu dünya tarihinde bireyin bu kadar öncelendiği çok istisnai bir örneğe tekabül eder. Hem tarihsel hem de coğrafi bakımdan modern Batı dışında bireyin en bağlayıcı kategori olarak tanımlandığını görmek pek de mümkün değildir. Heywood “birey” kategorisinin sonradan oluşmasının çarpıcılığını şu kelimelerle özetlemektedir:

Modern dünyada birey kavramı öylesine aşina bir kavramdır ki, bu kavramın siyasi önemi çoğunlukla gözden kaçırılır. Feodal dönemde kendine ait çıkarları olan ya da kişisel ve özgün kimliklere sahip bireyler anlayışı neredeyse yoktu. Daha ziyade insanlar, ait oldukları sosyal grupların üyeleri olarak görülürlerdi: Aile, köy, yerel cemaat veya sosyal sınıf. Bu insanların hayatları ve kimlikleri büyük oranda bu grupların nitelikleriyle belirlenirdi ve kuşaktan kuşağa çok küçük bir değişim gösterirdi¹⁰².

Bu durum modernleşmemiş neredeyse her yerde halen geçerliliğini sürdürmektedir. Üstelik tarihsel olarak geriye gidildiği takdirde Batı’da da karşımıza çıkmaktadır. Pek çok kültürde bireyden çok aile, kabile, cemaat ya da daha farklı insan topluluklarına önem verilmekte, toplum insan topluluklarının bir bileşimi olarak değerlendirilmektedir. Bu insan topluluklarının içinde yer alan “birey”lerin (mesela özellikle kadınların ve çocukların) birçok kez hukuki bir özne olarak kabul edilmeleri de söz konusu değildir. İnsanlar öncelikle kendilerinin dar toplumsal aidiyetlerine, sonrasındaysa tüm topluma sadakatle borçlu varlıklar olarak anlaşılmaktadır.

Bu algılayışın önemli sonuçlarından birisi, bireyin çıkarlarıyla toplumun çıkarlarının çeliştiği durumlarda ortaya çıkan gerilimin çözümlenişine ilişkindir. Geleneksel yaklaşıma göre, herhangi bir kişi daha büyük bir toplumsal bütünün parçası olmakla anlamlıdır. Aile, köy, cemaat, kabile ya da toplumun kendisi gibi büyük yapının gereksinimleri ortaya çıktığında, bireyin şahsi istek ve iradesi ikinci planda kalmaktadır. Bireyler ve iradeleri köyün, cemaatin, ailenin ya da toplumun ortak çıkarları için göz ardı edilebilir. Bu çeşit kolektif çıkarların tayininin bireyin kendi uhdesinde olmadığı göz önüne alındığında, bu durum bireyin kendi öz iradesinin daha büyük kurguları temsil eden başka insani

¹⁰² Andrew Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, Ankara: Adres Yayınları, 2007, syf. 35.

mekanizmalar tarafından çiğnenmesi anlamına gelmektedir. Doğal olarak, bu da (özellikle liberallerin iddialarında) bir çeşit özgürlük sorunu olarak tecessüm etmektedir.

Batı'da meydana gelen değişim, en azından bir yönüyle, toplumun en üst örgütlenmesiyle birey arasında kalan geleneksel bağların önemli kısmının gevşetilmesi hikayesidir. Modernite kapsamında, geniş ve dar anlamıyla ailenin, mahallenin, cemaatlerin ve köyün sosyal belirleyiciliği azaltılmış, bireyin hak sahasını korumakla mükellef kabul edilen bir devlet ve bireyin kendisi en belirgin özneler olarak ortaya çıkmıştır.

Modern bireyciliğinin gelişimi daha önce bahsettiğimiz hümanizmden, akılcılıktan, şüphecilikten ve sekülerizmden neredeyse doğrudan kanallarla beslenmektedir. Zira Batı modernitesinin bireyciliği Tanrı'nın rolünün geriletildiği, insanın evrenin merkezine yerleştirildiği, devlet, vatan, toplum gibi büyük kurgulara şüpheyle yaklaşıldığı ve her bir insanda bulunan aklın mukaddes kabul edildiği bir dünya görüşünün ürünüdür.

Dikkat etmek gerekir ki, bu tespit bireyciliğin bu kök değerlerle zorunlu bir ilişkisi bulunduğunu iddia etmek anlamına gelmemektedir. Yeryüzünün uzun ve zorlu tarihi boyunca farklı dozlarda şekillenmiş çok farklı bireyciliklerin bulunduğu bahsedilebilir. Hatta Batı modernitesinde de -söz gelimi- dini nitelikli, kuvvetli ve iç tutarlılığı yüksek bireyci kurguların mevcut olduğu bilinmektedir¹⁰³. Üstelik bireyciliğin bu kök eğilimlerin sonucu olarak şekillendiğini söylemek, bu eğilimlerin bireyciliği zorunlu olarak gerektirdiği anlamına da gelmez. Bu fikirlerin farklı kıvamlarda bir bileşimi çok farklı sonuçlar doğurabilirdi. Hatta yine aynı modern Avrupa düşüncesinden neşet eden faşizm ve sosyalizm gibi farklı akımlar rahatça bunun örnekleri olarak gösterilebilir. Fakat, o ya da bu şekilde, Avrupa düşüncesinde yaşanan bu dönüşümün ana akım çıktısı bir çeşit toplumculuk değil bütün bu eğilimleri taşıyan bir bireycilik olmuş görünmektedir.

Liberalizm tarafından bayraklaştırılan bireyciliğin temel entelektüel dayanaklarından birinin Immanuel Kant'ın insanın araçsallaştırılmayacağına dair yaklaşımı olduğunu görmek yukarıda kısaca açıklanan temel felsefi tercihlerle bireyciliğin ilişkisini fark etmek için faydalıdır. Aydınlanma'nın önemli temsilcilerinden olan Kant'ın doğrudan bugünkü

¹⁰³ Eski bir rahip olan Ralph Waldo Emerson'ın özgüven kavramını öne çıkaran bireyci anarşizmi bu duruma kuvvetli bir örnek olarak gösterilebilir. Daha ayrıntılı bilgi için: Joseph L. Blau, Emerson's Transcendentalist Individualism as a Social Philosophy, *The Review of Metaphysics*, cilt 31, sayı 1, 1977.

bireycilik tartışmasının içinde olmadan geliştirdiği rasyonel hümanizmi bireyciliğin meşrulaştırılması için önemli bir zemin teşkil etmektedir. Kant meşhur eseri *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde insan için şunları demiştir:

Şimdi diyorum ki: İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse de başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir¹⁰⁴.

Bu düşüncelerin doğal sonucu, bireyin başka herhangi bir amaç için araç olarak görülmesinin ahlaken kötü kabul edilmesidir. Liberal düşünürler, bu başka herhangi bir amacın içerisinde insan topluluklarının, ailenin, toplumun, devletin veya vatanın üstün çıkarlarının da girdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, bireyin kendisinden başka herhangi bir şey için, söz gelimi toplum ya da millet gibi herhangi bir bütünün iyiliği için araçsallaştırılması da ahlaken kötü olmaktadır¹⁰⁵.

Bireyciliğe giden entelektüel yolun arka planında dünyayı çatışmacı bir pencereden okuma eğilimi büyük bir pay sahibidir. Özellikle Darwin'in meşhur evrim teorisini geliştirmesinin ardından, bütün canlıların acımasız bir var olma mücadelesi¹⁰⁶ (*struggle for existence*) vermekte olduğu fikri ciddi bir yaygınlık kazanmıştır. Thomas Hobbes'un doğa durumu tasvirinde bu var olma savaşının toplumsal karşılığı iki sloganik kelimeyle ifade edilir: *Bellum omnium contra omnes* (herkesin herkesle savaşı) ve *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur). Hobbes bu çatışma olgusunu aşmak için Leviathan ismini verdiği bir varlığı, düzeni sağlayacak çok kudretli bir yeryüzü tanrısı olarak devleti tasarlamıştır. Bu düşünceleriyle Hobbes rahatlıkla modern Avrupa düşüncesindeki ilk meşhur bireyci olarak kabul edilebilir¹⁰⁷.

Bireyciliğin en önemli taşıyıcısı olan klasik Liberalizm ise Hobbes'tan aksi yönde ilerlemiştir. Hayek'in aktarımıyla¹⁰⁸, John Locke'la beraber oluşmaya başlayan, kısmen Bernard Mandeville ve David Hume'dan beslenen, ilk kez Josiah Tucker, Adam Ferguson

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, syf. 45.

¹⁰⁵ Atilla Yayla, *Liberalizm*, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1992, syf. 139-141.

¹⁰⁶ Charles Darwin, *On the Origin of Species*, New York: Oxford University Press, 2008, syf. 49-62.

¹⁰⁷ Tibor R. Machan, *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being*, London: Routledge, 1998, syf. 3.

¹⁰⁸ Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, London: The University of Chicago Press, 1958, syf. 4.

ve Adam Smith'le en olgun haline kavuşan ve 19. yüzyılda da Alexis de Tocqueville ve Lord Acton tarafından temsil edilen bireycilik düşüncesi, genel olarak insanların rekabet ve mücadelelerinin tüm toplum bakımından iyi sonuçlar doğurduğunu savunma eğilimindedir.

Bunun en çarpıcı görünüşlerinden biri Mandeville'nin meşhur "Arıların Masalı ya da Özel Kötülükler, Kamusal Yararlar" (*The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*) isimli hikayesinde ortaya çıkar. Bu hikayede Mandeville içindeki bütün arıların lüks ve şehvet düşkününü düzenbaz benciller olmasına rağmen refah ve bolluk içerisinde istikrarlı bir şekilde işleyen bir arı kovanından bahseder. Kovandaki arılar tanrılara bu düzenbaz işleyişin yıkılması için yalvarırlar. Dua kabul olur; Tanrılar kovandaki bütün arıların kalbine dürüstlük ve diğergamlık bahşeder. Arılar lüks, şatafat ve israftan uzak dururlar. Bencil çıkarları için çaba göstermekten ve harcamalar yapmaktan vazgeçerler. Fakat bununla birlikte üretim düşer, pek çok meslek dalı ortadan kalkar, işsizlik artar. Kovandaki bütün düzen bozulur, zevkler, refah ve bolluk kaybolur. Öyle ki, kovan başka arı kolonileri tarafından işgal edilir ve bütün arılar başka kovanlara sığınmak zorunda kalır¹⁰⁹.

Mandeville'in bu hikayesinde verdiği temel mesaj basit ama şoke edicidir: Bireyin bencillikleri hatta düzenbazlıkları son kertede toplumun yararınadır. Bireysel kötülükler, toplumsal iyiliklerdir. İnsanların çıkarları peşinde koşması ve bencilce davranması bütün bir sosyo-ekonomik düzenin temel dinamiğidir. Dolayısıyla bencillik ahlaken iyidir. Piyasa serbest bırakıldığında ve her bir *homo economicus* bireysel çıkarlarını temin etmek için özgürce hareket ettiğinde zaten görünmez bir el kendiliğinden düzeni sağlayacaktır¹¹⁰. Bu ahlaki-iktisadi mesaj liberalizmle birlikte modern bireyciliğin de temel vurgularındandır ve Adam Smith'in eserlerinden Ayn Rand'in yazılarına kadar rahatlıkla izi sürülebilir.

Dolayısıyla, bireycilik bencilliği kaçınılmaz görmesiyle geri kalan sosyal teorilerden ayrılmaz. Geri kalan yaklaşımlardan ayrıldığı nokta, bu bencilliği minimize etmeye çalışmanın aksine, bu bencilliği -en azından belirli bir çerçevede kaldığı müddetçe- meşru görüp toplumsal ilerlemenin temel dinamiği olarak kutsamasıdır.

¹⁰⁹ Mandeville'in masalı hakkında bir değerlendirme için bkz. Recep Batu Günör, Bernard Mandeville'in Arıların Masalı Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme, **İdil Sanat ve Dil Dergisi**, cilt 5, sayı 22, 2016.

¹¹⁰ *Homo economicus* (ekonomik insan), kendiliğinden doğan düzen (*spontaneous order*) ve görünmez el (*invisible hand*) çoğunlukla iktisadi liberalizmin kurucusu olarak kabul edilen Adam Smith tarafından yaygınlıkla kullanılan kavramlardır.

Anlaşılabacağı üzere, bireyciliğin yarattığı büyük dönüşüm toplumun anlamlı en küçük birimi olarak bireyi kabul etmekte ve bütün normatif kurguların bu bireyin hareket serbestiyetinin maksimize edilmesine odaklanmasında temerküz etmektedir. Bireyciliğin bu şekilde yaygınlaşması, bireyi geri kalan bütün insan topluluklarından üstte bir yere konumlandırırken toplumsal örgütlenmeyi, siyaseti ve hukuku da birey odaklı hale getirmektedir. Neredeyse tamamen bireylerin haklarını güvenceye almaya odaklanmış olan dev bir etik teori olarak insan hakları da baştan sona bireyci bir normatif teoridir.

6. Batı Modernitesinin Dünya Görüşü ve İnsan Hakları

Tartışılan beş felsefi eğilimin arasında şüphecilik bütün bu devinimin kendinden beslendiği temel ve metodik unsurlardan biri olmasından dolayı önem arz etmektedir. Şüpheciliğin ve kritik düşüncenin tetiklemeyle modern Avrupa'nın entelektüel dünyası ciddi bir dinamizmle sürekli bir kendini aşma ve eleştirme sarmalına girmiştir. Mevcut tariflerin gerçekliğin kesin ve net bir tarifi olduğu konusundaki sistematik şüpheli tavır aynı zamanda farklılıklara toleransın önemli teminatlarından biri olarak Avrupa retoriğinin başat unsurlarından biri haline gelmiştir.

Hümanizm, modernitenin en kurucu ve çatı temel unsuru olarak kabul edilebilir. Rönesans ile birlikte gelişim gösteren hümanist felsefe Orta Çağ'da Tanrı'nın konumu olan evrenin merkezine insanın yerleştirilmesi hikayesidir. Bu konum insana tabiatın da mutlak egemeni olmayı adeta dayatmıştır. Hümanizmin aşama aşama gelişim göstermesiyle beraber, insan iyi, güzel, doğru ve hatta varlık için en son kriter haline gelmiştir. İnsanın bu temel ve nihai bir pozisyona yerleşmesi modernitenin bugün aldığı şeklin en önemli belirleyenlerinden biri niteliğindedir.

Modernitenin kurucu üç temel unsurundan bir diğeri olarak sekülerizmi göstermek hatalı olmayacaktır. Bilginin iktidarını elinde bulduran ve tüm Avrupa kültürü üzerinde çok ciddi bir denetim ağına sahip olan Kilise'nin önce geriletilmesi ve sonra bir bütün olarak dinin etkisinin minimize edilmesi modernitenin oluşumunda rol oynamış en temel faktörlerdendir. Modernite öncesi Kilise'nin çok belirgin bir yönlendiriciliğiyle şekillenen Avrupa kültürü, bugün aldığı şekle ancak dinin etkisiyle verdiği kıyasıya bir savaşın ardından kavuşmuştur. Bu bakımdan sekülerizm rahatlıkla, bütün bu büyük tartışmada en önemli rolü oynayan kavramlardan biri olarak algılanabilir.

Bir diğerkurucu unsur olan rasyonalizm de yine mevcut modern kültürün en önemli unsurlarından biri pozisyonundadır. İnsanın aklını özgürleştirerek bütün sömürü ve istismar ilişkilerinden özgürleşeceği varsayımından bütün insan eylemlerinin rasyonel olması gerektiği iddiasına kadar bir bütün olarak rasyonalizm Avrupa’da ortaya çıkan bütün sosyal kurumların kültürel köklerinde yer alan temel felsefi eğilimlerden biridir.

Son olarak, bütün bu sayılanların kıvamlı bir bileşimi olarak nitelendirilebilecek olan bireycilik de modern kapitalist Batı medeniyetini en iyi tarif eden unsurlardan biri niteliğindedir. Her ne kadar geri kalan unsurlar kadar kurucu olmasa da modern kültürü en doğrudan şekillendiren kavramlardan biri bireyciliktir. Toplumun atomu olarak kendi menfaatleri uğruna hareket eden bireyleri işaret eden bu yaklaşım, bu bireylerin bencilliklerinin toplumun ortak menfaatine olduğu noktasından kurduğu iddiasıyla yeni bir toplumsal örgütlenme modelini hayata geçirmeyi başarmıştır. Yine günümüz liberal Batı medeniyetinin bütün sosyal kurguları kendilerini bireyci bir yaklaşım üzerinden inşa etmişlerdir. İnsan hakları teorisi bu bireycilikten türeyen ve bu bireyciliği türetmeyi sürdüren temel yapısı ve mantığı itibariyle özellikle istisnai bir yere sahiptir.

Peki bütün bu kurucu unsurların toplamı neye tekabül eder? Kurulan dünya görüşü nasıl betimlenebilir? Bu sorulara kısmi bir cevap çeşitli tarih felsefecilerinin medeniyetler hakkında yaptıkları kategorizasyonlar ve oluşturdukları ideal tipler yardımıyla verilebilir. Kendi çalışmasında dünya üzerinde mevcut bulunan dört kültürel prototipi tespit eden Schubart, Batı’da gelişen modern kültürü de dahil ettiği ‘kahraman’ kültürü şu şekilde çözümlenmektedir:

Kahraman kültür-zihniyeti ve insanı, dünyayı örgütçü çabasıyla düzene sokması gereken bir kargaşa diye görür. Kahraman insan dünyayla barışçıl olarak geçinmez, varolan biçimi altında ona karşı çıkar. Benlik-güvenciyle, benlik-gururuyle ve erk tutkusuyla doludur. Dünyaya, bir köleye bakar gibi bakar; ona efendilik etmek (egemen olmak) ve onu kendi planlarına göre kalıplamak ister. Dünyaya, Kahraman insanın belirlediği amaçlar verilir. Bu insan gözlerini yukarıya kaldırıp gökyüzüne saygıyla bakmaz; tersine, erk tutkusu ve gururla dolu olduğu için, aşağıya doğru, düşman ve kıskanç gözlerle yeryüzüne bakar. Tanrı’dan gitgide daha çok uzaklaşır ve deneysel şeylerin dünyasına gitgide daha çok gömülür. Laikleşme onun kaderidir, kahramanlık başlıca yaşam-duygusu, tragedya da sonu (amacı).

Böyle bir dünyada, özellikle böyle bir kültür ve insanda her şey dinamiktir. Kahraman evrende hiçbir şey statik değildir. Prometheus gibi, Kahraman insan her güce ve her Tanrıya meydan okur. Etkindir, gergindir ve alabildiğine enerjiktir. Buna uygun olarak kahramanlık ya da Prometheusculuk çağları özellikle dinamik, hareketli ve etkindir. Roma erkinin doruğunda Roma dünyası kendisini böyle hissetmiştir, on altıncı yüzyıldan sonraki Germen-Roma Batısında da bu prototip egemen olmuştur. Son dört yüzyılın Prometheuscu Batı kültürü ve insanı bu prototipin iyi bir örneğidir¹¹¹.

Sorokin de modern Batı kültürünü duyumsal kültür (*sensate culture*) kavramıyla karşılar. Sorokin'e göre tarih boyunca insanlığın 'doğru, sonul gerçeklik-değerlerinin' niteliği hakkındaki soruya karşı geliştirdiği cevaplar üç büyük kategoride toplanabilir. Bunlar, gerçekliğin duyumsal olduğu, duyum ve akıl üstü bir nitelik arz ettiği ve "*bütün farklılaşmaları içinde taşıyan ve hem niteliksel hem de niceliksel bakımlardan sonsuz olan çok-katlı sonsuzluk*" olduğu yönündeki üç temel kategoridir. Duyumsal kültür gerçekliği beş duyu organıyla algılanabilen fiziki varlıklardan ibaret kabul etme eğilimindedir. Sorokin bu çerçevede modern Batı kültürünü şu kelimelerle anlatır:

Onaltıncıdan sonra ve yirminci yüzyıla kadar toptan Avrupa kültürü, bize tamamıyla farklı bir tablo sunmaktadır. O dönemde, yıkılmış düşünsel üst sistemden çok, duyumsal üst sistem Avrupa kültürüne egemen olmuştur. Son dört yüz yıldır; Avrupa kültürünün bütün kesimlerinin büyük bölümleri, "sonul gerçeklik ve değer duyumsal niteliktedir" diyen sonul önermeyi işlemişlerdir. Din ve teolojinin (ya da duyumsal seviyeden aşkın değerlerin varlığını öne süren felsefi düşüncenin – y.n.) etki ve sayımları (nüfuz ve itibarları) azalmıştır. Dinle ilgisiz, hatta bazen dinsiz, duyumsal bilim en üstün, nesnel (objektif) doğru olmuştur. Artık, gerçek doğru ampirik olarak algılanan ve sınıanan duyumların doğrusudur. Duyumsal felsefe (materyalizm, ampirizm, skeptisizm (kuşkuculuk), pragmatizm vb.), duyumsal

¹¹¹ Schubart'ın diğer kültür prototipleri uyumlu, zahit ve mesihçi kültürel prototiplerdir. Schubart'a göre Konfüçyüsçülüğün de içinde bulunduğu uyumlu kültür, dünyayı olduğu gibi kabul etmesiyle; her türlü sufiliğin mensup olduğu zahit kültür dünyadan kaçışı öngörmesiyle ve ilk Hristiyanların dahil olduğu mesihçi kültür dünyanın kutsanmasıyla diğerlerinden ayrılır. Kahraman kültürün alamet-i farikası dünyaya egemen olma düşüncesidir. Walter Schubart, **Europa und die Seele des Ostens**, Lucerne, 1938, syf. 13-16.'dan aktaran, Pitirim Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972, syf. 116-118. Benzeri bir çözümleme için: Johan Galtung, **Bir Başka Açıdan İnsan Hakları**, İstanbul: Metis, 1999, syf. 141.

edebiyat, müzik, resim, heykel, mimarlık ve tiyatro (drama), dinsel ortaçağ güzel sanatlarının geniş ölçüde yerlerini almışlardır. Duyumcul, faydacı, hazcı, göreli, insan-yapısı hukuk ve ahlak, Orta ağların düşünsel, koşulsuz (kayıt ve şarta bağlı olmayan), Tanrı'nın, vahiyle açıkladığı hukuk ve ahlakının yerini almıştır. Maddi değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, n ve tanınmışlık (popülerlik), modern duyumcul insanın uğrununda dğştğ ve mücadele ettiği esas değerler olmuřlardır¹¹².

İkisi de Batılı olan Schubart ve Sorokin'in betimlemeleri, içeriklerinden de anlaşılacağı gibi, modern Batı kültürünü eleştiren bir ima taşımaktadır. Bu bakımdan kısmen taraflı olduklarından bahsetmek mümkündür. Fakat ortaya çıkan büyük resmin tasviri konusunda işlevsel malzemeler sunduklarını da teslim etmek gerekmektedir.

İnsan hakları bahsedilen bu modern Batı medeniyetinin ürünüdür. şüpheci geleneğin bir ürünü olarak ciddi bir eleştirel yenilenme ve ilerleme dinamiğinin etik ve hukuki çerçevesini temsil etmektedir. Her şey şüpheli olduğunda birtakım "hakikatlerin" dayatılmasının ahlaki imkanı da ciddi ölçüde zayıflar. Bu da hakikatin tek gerçek ölçüsü olarak kabul edilen bireyin dokunulmazlığını beraberinde gerektirir. İnsan hakları bu dokunulmazlığın ifadesidir. Bireylerin serbestiyetini garanti eden yapısının arka planında her şeyin sorgulamaya açık ve şüpheli olduğu iması yer almaktadır.

Öte yandan, insan hakları Batı hmanizmini temsil eden en önemli unsurlardan biridir. Bir defa tamamen insan merkezlidir ve insanın onurunu korumaya odaklıdır. Bununla da yetinmez. Klasik insan hakları yaklaşımı, insanı evrenin merkezinde gören ve tabiatı insanın emrine amade bir yığın olarak ele alan bir çizgide kurgulanmıştır. Hakların öznesi tabiattaki başka bir unsur değil yalnızca insandır. Bu bakımdan insan hakları aslında insanı tek gerçek ölçü olarak takdim eden hümanizmin hukuki ve etik uzanımlarından biridir. Netice itibariyle, her bir insan tekinin devlet dahil olmak üzere her türlü dış iradeye karşı serbestiyeti, her bir insan tekinin ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan son ölçü olmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Kuşkusuz tarih boyunca dinlerin üstlendiği en büyük işlev çatı normatif kurgular üretmek olmuştur. Moderniteye kadar neredeyse bütün toplumlarda ahlakın ve hatta çoğu kez hukukun erevesi dinler tarafından çizilmektedir. İnsan hakları bunun ilk büyük istisnasıdır. Bu haklarla tam olarak dinlerin üstlendiği bu kritik işlevin din dışı bir kurguyla

¹¹² Sorokin, syf. 175-176.

çözümlemesi yoluna gidilmektedir. İnsan hakları, her ne kadar doğal hukuk geleneğinin bir uzanımı da olsa seküler bir normatif kurgudur. Kendi ahlaki sistemini herhangi bir ilahi güce ya da metafizik ögeye referans vermeden türetir. Seküler yapısıyla dinlerin temel işlevini devralması bakımından insan hakları hem seküler hem de seküleristtir.

İnsan hakları aynı zamanda rasyonalist bir kurgudur. Kendi içinde herhangi bir mistik ya da ezoterik öge içermez, insan haklarının içinde rasyonel bir biçimde gerekçelendirilmemiş herhangi bir unsura yer verilmez ve bir iç tutarlılığın korunmasına dikkat gösterilir. İnsan hakları, Kant'a göre Aydınlanma için geçer şart olan akli kitleler önünde kullanabilme özgürlüğünün genişletilmiş hukuki çerçevesidir. İnsan bireyini serbest bırakan ve aklını özgürce kullanmasına izin veren bir kurgusal yapıdır. Dolayısıyla kendisi rasyonalizmin ürünü olduğu gibi aynı zamanda bu düşüncenin taşıyıcısıdır.

Son olarak, insan hakları bireyci bir kurgudur. Daha önce ifade edildiği gibi hakların temel muhatabı bireylerdir ve insan hakları bireylerin teoride devlete fakat fiiliyatta pek çok kez topluma yani birbirlerine karşı haklarını savunmaları için kullandıkları argümanların temel kaynaklarından. Her bir bireyin geri kalan her şeye karşı serbest kalmasını sağlayan bir niteliğe sahiptir. Kendisi bireyciliğin bir ürünü olduğu gibi, birey olarak isimlendirilen yeni toplumsal kategorinin oluşmasında yer alan en büyük yapıtaşlarından da biridir.

Aslında Kennedy'nin kelimeleriyle; insan hakları “(a)ydınlanma sonrası, rasyonalist, seküler, Batılı, modern, kapitalist bir normatif bütündür¹¹³”. Liberalizmle bakışımı, yani iki tarafın birbirini beslediği bir ilişkisi vardır¹¹⁴. Kendisiyle beraber Batı modernitesinin ideolojik bir ürünü olan liberalizmi taşımakta, liberalizmle beraber kendisi de dünyanın dört bir yanına taşınmaktadır.

Bir sonraki kısımda insan hakları düşüncesinin burada kabataslak tarif edilmeye çalışılan modern Batı kültürüyle “alıp veremediği” tartışmaya açılmaktadır. İnsan hakları teorisine karşı geliştirilen tarihsel eleştirilerin sıralanmasının ardından, özellikle 1990'lı yılların ardından gelişen kültürel göreceliliğe dayalı eleştiriler bağlamında evrensel bir etik teori

¹¹³ David Kennedy, The International Human Rights Movement: Part of the Problem?, **Harvard Human Rights Journal**, cilt 5, 2002, syf. 114.

¹¹⁴ Makau Wa Mutua, Ideology of Human Rights, **Virginia Journal of International Law**, cilt 36, 1996, syf. 592.

olma iddiasındaki insan haklarının Batı kültürü eksenli yönleri tespit edilmeye çalışılmaktadır.

C. İnsan Haklarının Eleştirisi

Bu kısımda insan haklarına yönelik geliştirilen ideolojik ve kültürel eleştirilerin tartışılması planlanmaktadır. Bu kapsamda öncelikle tarihsel süreç içerisinde insan haklarına karşı geliştirilen belli başlı eleştiriler tartışılmaktadır. İnsan haklarının kültürel ve ideolojik yönünün tespit edilebilmesi için tartışma konusu yapılan eleştiri dalgalarının seçiminde insan haklarının referans çerçevesinin (modern Batı liberalizminin) dışından yöneltilen eleştirilerin tercih edilmesine dikkat edilmiştir.

Bu kısmın ikinci başlığında da insan haklarının kültürel ve ideolojik yönünü somutlaştırmaya çalıştığımız diğer bir tartışma yürütülmektedir. Mekan, zaman, bilgi, insan-doğa ilişkisi, insan-insan ilişkisi, insan-Tanrı ilişkisi gibi başlıklar altında sürdürülecek olan bu ikinci tartışma bağlamında insan haklarının Batılı yükü somutlaştırılmaya çalışılmaktadır.

1. İnsan Haklarına Yönelik Eleştiriler

İnsan hakları teorisi henüz şekillendiği yıllardan itibaren birtakım eleştirilerin konusu olagelmıştır. Çeşitli temel başlıklar altında tasnif edilebilecek bu eleştiriler özellikle İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda kabul edilmesi ve insan haklarının evrensel bir normatif sistem olarak tüm dünyaya resmen teklif edilmesi süreciyle küresel bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

Bu eleştirilerden bazıları insan hakları söylemini genel planda kabul eden, sistem içi ve yer yer teknik nitelikli eleştirilerdir. Fakat çalışma kapsamında bunlar değil, daha temel ve yapısal noktalardan kurgulanan eleştiriler dikkate alınmıştır. Sistem içi eleştiriler aynı dünya görüşü (modern Batı liberalizmi) üzerinden yükselen ve insan haklarını çeşitli açılardan revize etmeye yönelen eleştirilerdir. Yapısal eleştirilerse insan hakları söyleminin arkasında yer alan ideolojik/kültürel bagajı çeşitli bağlamlarda ifşa ederek insan hakları söyleminin kendisiyle hesaplaşmaya gitmekte ortaklaşmaktadır.

Bu çalışmada insan hakları söyleminin karşı karşıya kaldığı ve kimi zaman ciddi çakışmalar barındıran üç eleştiri dalgası ve diğer birtakım eleştiriler kısaca nakledilmektedir. Bu kapsamda Marksist, postmodernist, kültürel eleştiriler aktarılmakta ve diğer eleştiriler

başlığı altında özellikle insan haklarının ulus devletle kurduğu ilişki bağlamında ayrı bir tartışma yürütülmektedir. Ardından bir sonraki başlıkta bütün bu eleştiri içeriklerinin insan haklarında ifşa ettiği ideolojik ve kültürel bagaj somutlaştırılarak ele alınmaktadır.

Bahsedilen üç dalga tartışmayı aktarmadan önce bu giriş bölümünde insan haklarına yönelik feminist eleştiriye gündeme taşımak gerekmektedir. Feminist eleştiri, ele alınacak olan diğer eleştiri dalgalarına en yakın gözükten sistematik insan hakları eleştirisidir. Fakat temel kurgusunun insan haklarının kültürel ve ideolojik yükünü teşkil eden Batılı liberal müktesebatla çelişki içinde olmadığından rahatlıkla bahsedilebilir. Dışarıdan değil içeriden, yıkıcıdan çok yapıcı ve neticede yapısal olmayan bir eleştiridir.

Feminizmin insan hakları hakkındaki temel vurgusu, kadınların kadın olmalarından kaynaklı olarak sistematik bir şekilde insan hakları ihlallerine maruz kalmalarına rağmen uluslararası insan hakları sisteminin bu ihlallere ilişkin gereken duyarlılığı göstermediği ve insan haklarının korunmasında cinsiyet temelli bir ayrımcılığın bulunduğu iddiası üzerinde yoğunlaşmaktadır¹¹⁵. Feministler başka pek çok sosyal kurum gibi insan hakları hukukunun da kadınların özel ve kamusal hayattaki güçsüzlüğünü kurumsallaştırmaya hizmet ettiğini ifade etmektedir¹¹⁶.

Feminist eleştiri insan hakları hukukunu ataerkil, formel ve hiyerarşik bir olgu olarak değerlendirmektedir. Kadın hareketinin insan hakları üzerinde ısrarlı bir şekilde odaklanmasının sakıncalı olacağını belirten bu yaklaşımın taşıyıcılarından Charlesworth, insan haklarını; kadınların ilgi ve tecrübelerinin insan haklarının dar ve bireyci diline tercüme edilmesinin zor olması, hak söyleminin karmaşık güç ilişkilerinin üstünü örtmekte kullanılması, insan haklarına ilişkin karar alma mekanizmalarının genelde erkeklerden şekillenmesiyle ilişkili olarak yarışan hakların dengelenmesinde çoğunlukla kadınların aleyhine sonuçların ortaya çıkması, din özgürlüğü ve ailenin korunması gibi bazı tekil hakların kadınlara yönelik birtakım kısıtlayıcı işlemleri meşrulaştırması açılarından

¹¹⁵ Charlotte Bunch, Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights, **Human Rights Quarterly**, cilt 12, sayı 4, 1990, syf. 486.

¹¹⁶ Hilary Charlesworth, What are 'Women's International Human Rights?', **Human Rights of Women: National and International Perspectives** içinde, Editör: Rebecca J. Cook, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, syf. 60.

eleştirir¹¹⁷. Fakat bunların yanında insan hakları söyleminin pratik faydasını da teslim etmeyi ihmal etmez.

Feminist eleştiri sistematik bir içerik taşıyan ve kısmen önemli yapısal yönler barındıran bir eleştiri dalgası olarak konumlandırılabilir. Fakat iki sebepten ötürü bu tartışmanın içerisinde müstakil bir başlık altında yer almamasına karar verilmiştir: Öncelikle, feminist eleştiri dalgasının insan hakları düşüncesine açtığı cephe ile geri kalan üç eleştiri dalgasının açtığı cepheler arasında belirgin bir fark mevcuttur. İkinci olarak ve bununla ilişkili bir şekilde, feminist eleştirinin mevcut liberal insan hakları sisteminin felsefi ve kültürel çeperlerinin dışında kaldığını ifade etmek daha zordur. Bu başlık altında inceleme konusu yapılan geri kalan eleştiri dalgalarının tamamı hem tematik olarak daha yoğun oranda ortaklaşmakta hem de daha yapısal bir nitelik arz etmektedir.

a. Marksist Eleştiri

Marksizmin insan haklarına getirdiği eleştirinin netleştirilmesinden önce bir bütün olarak hukuka yaklaşımını belirlemek yerinde olacaktır. Marksizmin hukuka yaklaşımı konusundaysa, biraz da Marks'ın çalışmalarında açıkça ve müstakil olarak bu konuyu netleştirmemesinden dolayı monolitik bir tavır bulmak söz konusu değildir. Daha ziyade Marks'ın genel paradigmasını yorumlayarak hukuka uygulayan ve bunu yaparken de birbirlerinden az ya da çok ayrılarak belirli bir çeşitlilik oluşturan yorumculara rastlanmaktadır.

Marksizmin hukuka yaklaşımı kuşkusuz Marks'ın toplum çözümlemesinin temellerinde yer alan altyapı-üstyapı diyalektiği çerçevesinde şekillenmektedir. Marks bu tarihsel öneme sahip materyalist anlatıyı Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı isimli eserinin önsözünde şöyle nakleder:

Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç, kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli

¹¹⁷ A.g.e. syf. 61.

toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.¹¹⁸

Marksist bir perspektifte altyapı üretim ilişkilerinden oluşmaktadır. Geri kalan bütün sosyal kurumlar, ki buna hukuk da dahildir, bu üretim ilişkilerinin koşullandırmasıyla oluşmuştur. Sistemin temel belirleyeni altyapı, yani üretim ilişkileri; üstyapıdaki her şey altyapı tarafından belirlenmektedir. Böyle bir çerçevenin doğal sonucu; öncelikle hukuku belirleyen değil belirlenen bir kurum olarak kabul ederek çoğu kez çözümleyecek kadar önem atfetmemek, hukukla ilgilenilen her aşamada da mevcut hukuk düşüncesi üzerinde eleştirel ve ifşa edici bir faaliyet yürütmektir.

Collins'in Marksizmin hukuka yönelttiği eleştirilere yönelik geliştirdiği çerçeve anlatılanlarla tam bir tutarlılık içindedir. Collins, Marksizmin hukuka yönelttiği eleştiriyi basitçe, “*hukuki sistemlerin toplumsal düzenin ve uygarlığın esaslı bir bileşeni olduğuna dair inanç*” olarak nitelediği hukuk fetişizminin reddi olarak tarif eder¹¹⁹. Bu hukuk fetişizminin üç yönü vardır: Toplumsal düzenin devamı için bir hukuk düzeninin zorunlu olduğu, hukukun iktidar sistemlerinden görece bağımsız özerk ve soyut bir araştırma alanı olduğu ve hukukun üstünlüğü iddiaları.

Collins'e göre Marksizm bu üç iddiaya da karşıdır. İlk olarak, hukuk sistemi olmadığına herkesin birbirine karşı şiddet uygulamaya kalkışacağı iddiası inandırıcı değildir. İkinci olarak, Marksizmde hukukun bağımsız bir bütün ve çalışma alanı olmaktan ziyade sömürü ilişkilerinin bir uzanımı ve sınıfsal iktidarın bir maskesi olduğu fikri egemendir. Son olarak, hukukun üstünlüğü fikrinin de nesnel gerçekliği ifade etmekten ziyade bütün bir sistemi meşrulaştırıcı bir işlevi üstlendiği fikri yaygındır.

Milovanovic, Marksist yorumcuların hukuka ilişkin ortaya koydukları farklı yaklaşımların iki başat kategoride bir araya getirilebileceğini ifade etmektedir: Araçsalcılık ve

¹¹⁸ Karl Marks, **Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı**, Ankara: Sol Yayınları, 1976, syf. 9.

¹¹⁹ Hugh Collins, **Marksizm ve Hukuk**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, syf. 23-28.

yapısalcılık¹²⁰. Araçsalcı yaklaşım, klasik Marksist teoride altyapı-üstyapı diyalektiğini kullanarak hukuk kurallarının altyapıda yer alan üretim ilişkilerinin bir yansıması olduğunu ifade eder. Bu yaklaşıma göre hukuk egemen sınıfın diğer sınıfları kontrol altında tutmak ve kendi çıkarlarını maksimize etmek için kullandığı bir ideoloji, toplumsal bir araçtır. Dolayısıyla gerçekliği ifade etmeyen ve sömürü ilişkilerini gizleyen alelade bir ilüzyon vasıtasıdır. Kendisine içkin bir değeri ve altyapıya (üretim/sömürü ilişkilerine) bir tesiri yoktur.

Yapısalcı yaklaşım ise altyapı (üretim ilişkileri) ile üst yapıda yer alan hukuk arasında bir çeşit geçişkenlik olduğu temeli üzerinden yükselir. Bu yaklaşıma göre, hukuku salt egemenin iradesi ve dolayısıyla ideolojik bir ilüzyon olarak algılayan yaklaşım eksiktir. Daha gerçekçi bir model daha karmaşıktır ve hukukun nesnel bir olgu olarak hem etkilendiği hem de etki doğurduğu bir bağlama sahiptir. Marksist hukuk kuramcısı Pashukanis sermaye ilişkilerinden örnekler vererek hukukun salt bir ideoloji olmadığına dair yürüttüğü bir tartışmanın ardından şunları söylemektedir¹²¹: *“Hukuk için de aynı şey neden yapılmasın? Kendisi de bir toplumsal ilişki olduğuna göre, az ya da çok başka toplumsal ilişkileri etkileyebilir ve kendi biçimini onlarınkine dönüştürebilir.”*

Bunlardan da anlaşılacağı gibi, hukuka Marksist yaklaşım iki büyük kategoride toplanmıştır. İlk kategoride hukuku sömürü ilişkilerini sürdüren ve etkileme kabiliyeti olmayan bir ilüzyon olarak görmek bulunmaktadır. İkinci kategori ise, hukukun mevcut en önemli işlevinin bu olduğunu kabulde birlikte bunu aşan ve geri kalan toplumsal kurumları etkileyen bir nesnellığe de sahip olduğunu öne süren yaklaşımlar mevcuttur. Fakat her iki kategorinin de hukukun genel olarak sömürü içerikli kapitalist üretim ilişkilerinin sürdürülmesi işlevini üstlendiğinde hemfikir olduğuna¹²² dikkat etmek gerekmektedir.

Hukuk hakkındaki bu ihtilaf Marksizmin insan haklarıyla kurduğu ilişkiye de olduğu gibi taşınabilir. Buna göre; birtakım Marksistler insan haklarını liberal ideolojinin göz boyama aracı olarak kullanılan etkisiz bir ideoloji olarak görürken, diğerleri ise insan haklarını nesnel bazı temeller üzerinden yükselen ve kendi içinde insan ilişkilerine dair etki sahibi

¹²⁰ Dragan Milovanovic, **An Introduction to the Sociology of Law**, London: Lynne Rienner Publishers, 2010, syf. 78-79.

¹²¹ Evgeny B. Pashukanis, **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2002, syf. 75.

¹²² Ebubekir Aykut, **İnsan Hakları: Eleştirel Yaklaşımlar**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, syf.71.

gerçeklikler barındırabilen bir normatiflik olarak görme eğilimindedir. Yine her iki kategoride mevcut insan hakları söyleminin genel olarak sömürü ilişkilerini derinleştirme işlevini üstlendiğinde hemfikirdir.

Daha derinlikli bir incelemede Marksizmin insan haklarına yönelik eleştirisinin henüz ontolojik seviyede başladığı gözlemlenecektir. İnsan hakları, bu bölümün birinci kısmında da bahsedildiği gibi, doğal hukuk geleneğinin bir uzanımı mahiyetindedir. Oysa Marksizm bambaşka bir geleneğin taşıyıcısıdır. Kolakowski, ampiristlerin bile insan haklarına Marksistlerden daha yakın olduğunu iddia ettiği yazısında, Marksistlerin insan haklarını üç temel noktadan eleştirmekte olduklarını ifade eder¹²³. Bunlar; hakların kaynağı, kapsamı ve öznesidir.

Tipik bir Marksist yaklaşım; diyalektik materyalizm çerçevesinde hakların kaynağının Tanrı, doğa ya da insanın iç onuru olmasını kabul etmeyecek, hakların evrenselliğini aynı bağlamda eleştirecek ve hakların yalnızca bireylere tahsis edilmesi bakımından insan haklarına ilişkin ayrıca bir eko-politik eleştiri geliştirecektir. Marksizmin ilk iki hususta yaptığı eleştiri kökü çok daha derinlere giden ontolojik ve epistemolojik bir nitelik taşımaktadır. Bizzat Marks, Yahudi Sorunu isimli makalesinde insan hakları meselesini gündemine almıştır. Yahudi Sorunu'nda bu hakların doğanın bir hediyesi değil, "*tarihin bugüne dek nesilden nesile aktardığı raslansal nesep ve ayrıcalıklara karşı verilmiş savaşımın bir ödülü*"¹²⁴ olduğunu belirten Marks devam eder: "*Bu haklar kültürün sonuçları olup, onları, yalnızca kendisi kazanmış ve hak etmiş olanlar koruyabilir*". Anlaşılacağı gibi, materyalizm üzerinden yükselen Marksist düşünce bakımından metafizik kaynaklı ve herkes için geçerli birtakım hakların varlığının herhangi bir gerçekliği yoktur.

Marksizmin hakların bireysel haklar şeklinde formüle edilmesine ilişkin eleştirisi ise hem bu çalışmanın kapsama alanıyla daha doğrudan ilişkiye girmekte hem de insan haklarının sömürünün kurumsallaştırması işlevine yönelik eleştirileri daha doğrudan temsil etmektedir. İnsan hakları toplumdaki yalıtılmış, soyut bir birey anlayışına dayanmaktadır. Marks bunu şu sözlerle ifade eder:

¹²³ Leszek Kolakowski, Marxism and Human Rights, **Daedalus**, cilt 112, sayı 4, 1983, syf. 83.

¹²⁴ Karl Marks, **Yahudi Sorunu**, Ankara: Sol Yayınları, 1997, syf. 29.

Biz her şeyden önce, insan hakları denen hakları, *droits de l'homme*'u, *droits de citoyen*den farklı olarak, sivil toplum üyesinin, yani egoist insanın, öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar olarak kaydediyoruz.” ...“İnsan hakları denen hakların hiçbiri, öyleyse, egoist insanın, sivil toplumun üyesi olarak insanın; yani kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş ve topluluktan ayrılmış bir bireyin ötesine gitmez.

125

Bu satırlarda; hem bireyciliğe, hem bireycilik üzerinden şekillenen yeni toplum yapısına hem de insan haklarının bu yapının koruyuculuğuna eleştiri bir arada bulunmaktadır. Klasik Marksist perspektif bakımından insan hakları kapitalist toplum yapısını koruyan bir işleve sahiptir. İnsan hakları perspektifi çerçevesinde özgürlük ve hak insanın insana bağlılığına değil, insanın insandan ayrılışına dayanır¹²⁶. Böyle bir sistemde her insan bir diğerinde kendi özgürlüğünü değil, kısıtlılığını görmektedir¹²⁷. İnsan hakları söylemi burjuva toplumunun egoizminin, bencilliğinin ve işlettiği sömürü sisteminin bir ifadesidir¹²⁸.

Boyd ise Marksizmin insan haklarına yönelttiği eleştirileri daha ayrıntılı bir şekilde listeleme yoluna gitmiştir. Buna göre, Marksizm öncelikle insan haklarını nesnel gerçeklikten yoksun bir fikir olmasından dolayı eleştirmektedir. Bunun ardından sırayla; insan hakları söyleminin “gerçek” kurtuluş potansiyelinin alanını işgal etmesi, ideolojik bir aldatma olması ve sınıflar arasındaki çelişkide görünüşte “uzlaştırıcı” bir işleve sahip olması, bireyciliği ve çatışmayı yükseltmesi ve egoizmi körüklemesi bakımlarından eleştiriye tabi tutmaktadır¹²⁹.

Bütün bunlar ışığında Marksizmin insan haklarına yönelik eleştirileri iki büyük kategoride ele alınabilir. İlk büyük eleştiri kategorisi, insan haklarının temelsiz, soyut, gerçeklikten yoksun bir ideolojik maske olarak nitelendirilmesidir. Marksizmin ontolojik duruşuyla doğrudan ilişkili olan bu niteleme, insan haklarını bir anda sömürü ilişkilerinin basit ve belirleyici olmayan bir görünümü haline getirir.

¹²⁵ A.g.e. syf. 32-35.

¹²⁶ A.g.e. syf. 33.

¹²⁷ Ali Murat Özdemir ve Ebubekir Aykut, Marksizm ve Hak Kavramı: Kuramsal Bir Yaklaşım Denemesi, **İnsan Hakları Yılığ**, cilt 28, 2010, syf. 27.

¹²⁸ Steven Lukes, **Marksizm ve Ahlak**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, syf. 98.

¹²⁹ Cristopher M. J. Boyd, Can a Marxist Believe in Human Rights, **Critique**, cilt 37, sayı 4, 2009, syf. 590-596.

İkinci büyük eleştiri kategorisinde Marksist söylemin insan haklarının işlevine dair yürüttüğü tartışma yer almaktadır. Bu tartışma, insan haklarının yalnızca sömürü ilişkilerinin basit bir görünümü değil karmaşık bir taşıyıcısı olduğunu vurgular. Buna göre insan hakları; bireyciliği, egoizmi ve bencilliği kutsayan, çatışmacı toplum yapısını körüklerken sınıf çatışmalarını sahte olarak sömümlendiren yapısından dolayı sömürü sistemini sürdüren bir niteliği haizdir. Nitekim Marks bu sebeplerden dolayı insan hakları için “*Modern devlet tarafından insan haklarının tanınması, geleneksel devlet tarafından köleliğin tanınmasından daha büyük bir anlama sahip değildir*”¹³⁰.” demektedir.

Öte yandan, literatürdeki baskın görüş bu şekilde olmasına rağmen, Marksizm elbette çok geniş bir düşünsel skalada yer alan fikirlerin toplamından oluşmaktadır. Üstelik Marks alıntılanan satırları kaleme aldığı sırada, insan hakları henüz kendi klasik formunu korumaktadır ve sosyal ve ekonomik haklardan oluşan ikinci kuşak insan hakları şekillenmemiştir. İlerleyen süreçte insan hakları üzerine kalem oynatan Marksist düşünürler Marksizmin dünya çapında söylemsel bir yaygınlık kazanan bu birikimle daha farklı ilişkilenebilmesinin yollarını araştırmıştır.

Söz gelimi, Boyd Marks’ın eleştirisini yönelttiği hakların, insanların ancak birbirleriyle etkileşim halinde kullanabildikleri yurttaş hakları (*rights of citizen*) değil de insanları toplumdaki kopmaya iten insan hakları (*rights of man*) olarak anlaşılması durumunda Marksist geleneğin insan haklarını kategorik olarak karşısına almadığı sonucunun çıkarılabileceğini belirtmektedir¹³¹. Öte yandan Marks’ın kendi metinlerinde de özellikle örgütlenme özgürlüğüyle ilgili hakları sahiplendiği ve insan haklarını kullanışlı araçlar olarak gördüğü gözlemlenmektedir¹³².

Bartholomew da, genel yorumun Marksizmin insan haklarıyla bağdaşmaması olduğunu kabul etse de, farklı yorumların da mümkün olduğunu ifade eden yazarlardan biridir. Bartholomew’e göre, çağdaş Marksistlerin, Marks’ın zengin bireysellik (*rich individuality*) ve kendini geliştirme yoluyla elde edilebilecek insanın kurtuluşu (*human emancipation*)

¹³⁰ Karl Marx ve Friedrich Engels, **The Holy Family**, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956, syf. 152.

¹³¹ Boyd, syf. 586-587, 600.

¹³² İlker Kılıç, **Karl Marx’ın İnsan Hakları Düşüncesi**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, syf.137-139.

kavramlarına yaslanarak insan haklarıyla barışık bir Marksist teori geliştirmesi pekala mümkündür¹³³.

Her ne kadar Marksizmin insan haklarına yönelttiği eleştiriler konusunda genel bir mutabakat mevcut bulunsa da, Marksizmin insan haklarıyla herhangi bir olumlu şekilde ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğine yönelik tartışma sürüyor görünmektedir.

b. Postmodernist Eleştiri

Postmodernizm, 20. yüzyılın ortalarında tartışılmaya ve aynı yüzyılın son on yıllarında özellikle de akademi çevrelerinde geniş bir varlık kazanmaya başlayan felsefi bir paradigmadır. Özel niteliği gereği tanımlanması bir hayli zordur. Genel olarak, modernitenin birtakım iddialarına yönelik geliştirilmiş bir eleştiri dalgası olarak tarif edilebilir. Moderniteyi kendi kriterleriyle değil başka kriterler üzerinden ve dışarıdan eleştiren köklü bir yeniliğin taşıyıcısıdır¹³⁴. Modernitenin ve Aydınlanmanın bütün kazanım ve birikimlerini yapıtaşına uğratan eleştirel bir yaklaşımdır.

İfade edildiği gibi, postmodernizm hakkında “ağyarını mani, efradını cami” net bir çerçeve tanım yapmak çok kolay değildir. Bundan dolayı, başlangıç olarak, biraz da postmodernitenin doğasına uygun şekilde Hassan tarafından oluşturulan kavramsal karşıtlıklar listesine eğilmek bilgilendirici olacaktır. Bu yolla, postmodernist yaklaşımın temel eğilimlerini en azından biraz -tabiri caizse- “sezebilmek” mümkün olacaktır.

Hassan’ın listesi modern ve postmodern kavramlardan oluşan diyalektik bir kavram setidir. Bu sette moderniteyi ve postmoderniteyi temsil eden kavramlar karşılıklı şekilde yerleştirilmiştir. Moderniteyi temsil eden kavramların bir kısmı şu şekildedir: Şekil, tasarım, hiyerarşi, mesafe, yaratma-bütünselleştirme-sentez, mevcudiyet, merkezlenme, semantik, seçme, derinlik, gösterilen, okuyucuya yönelik, anlatı-büyük tarih, belirti, paranoya, köken, belirlenmişlik, aşkınlık. Bunun karşısında ise, birebir sırasıyla, postmodernizmin kavramları yer almaktadır: Şekil karşıtlığı, rastlantı, anarşi, katılım, yaratmayı imha-yapıbozum-antitez,

¹³³ Amy Bartholomew, Should a Marxist Believe in Marx on Rights?, **The Socialist Register**, cilt 26, 1990, syf. 246.

¹³⁴ Pauline Marie Rosenau, **Post-Modernism and the Social Sciences**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, syf. 4.

yokluk, dağılma, retorik, bileşim, yüzey, gösteren, yazarın vurgulanması, anlatı karşıt-küçük tarih, arzu, şizofreni, fark, belirsizlik, içkinlik¹³⁵.

Yukarıdaki kavram setlerinden anlaşılabilceği gibi, postmodernizm; modernitenin standardizasyonu, düzeni, merkeziliği, belirlenmiş bir mutlak doğrunun varlığı anlayışını eleştirir. Bunun yerine bilinçli bir dağınıklığı, parçalanmayı, kaosu, geçiciliği ve kargaşayı benimser. Hem de, Harvey'nin kelimeleriyle, *“ne onu aşmaya, ne ona karşı durmaya, hatta ne de içinde bulunabilecek olan “sonsuz ve değişmez” unsurları tanımlamaya çaba gösterir”*¹³⁶.

Peki postmodernizmin bu yapısökümcü ve köklü şekilde farklı söyleminin somutlaştığı noktalar nelerdir? Konuya ilişkin geniş literatürde detaylı ve yer yer çok incelen eleştirel argümanlardan oluşan çok geniş bir söylem havuzu bulunmaktadır. Fakat postmodernizm, özel yapısı gereği, sistemli bir büyük anlatı şeklinde organize edilmemiş olduğundan dolayı bu söylem havuzu tam bir bütünlük ve tutarlılık içinde de değildir. Ama, tüm bu bilinçli dağınıklığa rağmen, postmodernizmin üzerinde geniş bir mutabakat kurulan çatı niteliğindeki iki büyük teması şu şekilde ifade edilebilir: Üst anlatıların ve özerk öznenin reddi¹³⁷.

Sondan başlayalım. Özerk özne derken kasıt nedir? Modern dönemde kuramsallaştırılan, özgürce kendi kararlarını alabildiği ve aldığı kararları uygulamasıyla dış dünyada özgün etkiler yaratabildiği varsayılan, Kant'ın araç olarak değil amaç olarak görülmesi gerektiğini vazettiği ve hümanizmin varlık sahnesine kazandırdığı öznedir. Daha özeldir, hümanist paradigma tarafından şekillendirilen ve liberal/kapitalist dünyanın başrolü olan bir belirleyen olarak bireydir.

Postmodernistler bu özerk özne fikrine iki bakımdan eleştiride bulunur. İnsan kavramının gerçekliği yansıtmayan bir soyutlama olduğu iddiası bu eleştirilerin ilk kategorisini oluşturur. Aslında bu eleştiri, yalnızca postmodernistler tarafından öne sürülmemiştir. Tarihsel süreç içerisinde, 19. yüzyılın başından beri bu eleştirinin de gündeme geldiğinden

¹³⁵ Hassan tarafından hazırlanan listenin tamamı için bkz. Ihab Hassan, *The Culture of Postmodernism, Theory, Culture and Society*, cilt 2, sayı 3, 1985, syf. 123-124.

¹³⁶ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

¹³⁷ Zühtü Arslan, *Postmodern Söylem ve İnsan Hakları, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, cilt 56, sayı 1, 2001. Bu ayrıca Foucault'nun da temel iki odak noktasıdır. Bkz. Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, syf. 58.

rahatlıkla bahsetmek mümkündür¹³⁸. Bu eleştiriyi yöneltenler bahsedilen soyut insanın gerçekte var olmadığını, var olanın ancak somut insanlar olduğunu ifade etmiştir¹³⁹. Durumu basitçe anlatan Kolakowski, De Maistre'nin gerçek hayatta hiç insan görmediğini, fakat Fransız, Alman ya da Rus gördüğünü belirttiğini aktarmasının ardından; onun aslında bunları da görmüş olamayacağını, olsa olsa Mr. Dupont, Mr. Müller ve Mr. Ivanov'u görmüş olabileceğini belirtmektedir¹⁴⁰. Bu kişileri birleştiren diğer bütün kategoriler gerçeklikle ilişkisi sorunlu olan çeşitli soyutlamaları temsil etmektedir.

Postmodernistlerin bu özne fikrine yönelik bu ilk eleştirisi, bir sonraki adımda odaklanılacak ikinci büyük tema olan üst anlatıların reddiyle doğrudan bir ilişki de kurmaktadır. İnsan soyutlaması, son kertede, bir üst anlatıdır. Hem de kurulu dünyada en etkili olan, en genel ve evrensel olma iddiasındaki üst anlatılardan biridir. Oysa bir sonraki aşamada da tartışacağımız gibi, postmodernistler bu tip üst anlatıların gerçeklikle ilişkilerini kategorik olarak sorunlu kabul etmektedir.

Bütün bunlardan dolayı; özellikle de klasik haklar olarak isimlendirilen medeni ve siyasi hakların fakat genel olarak insan haklarının soyut bir birey anlayışı üzerinde yükselmesinden dolayı temelden bir eleştiriye tabi tutulduğundan bahsetmek mümkündür. Postmodernistlere göre, insan haklarının bahsettiği soyut birey gerçek hayatta mevcut değildir ve bunun üzerine kurulu herhangi bir yaklaşımın da gerçekliği yansıtması söz konusu olamaz. İnsan hakları, yalnızca yaptığı insan tanımından dolayı bile ölü olarak doğmaktadır.

Postmodernistlerin özerk özne fikrine eleştirilerini yönelttikleri ikinci nokta ise öznenin kendisine değil özerkliğine odaklanmıştır. Postmodernist yaklaşım çerçevesinde bireyin özerkliği, başka bir ifadeyle her bir insanın teker teker kendi kararlarını kendisi alan ve bu kararları uygulamasıyla evrende özgün değişikliklere sebebiyet veren, özgür ve özerk bir özne olarak takdimi şiddetli bir eleştiriye tabi tutulur.

¹³⁸ Leszek Kolakowski, **Modernity on Endless Trial**, Chicago: University of Chicago Press, 1990, syf. 49.

¹³⁹ Bu eleştirel söylem Marksist ve sosyal demokratlar tarafından da sistematik bir biçimde kullanılmıştır. Sosyal ve ekonomik haklar olarak bilinen ikinci kuşak insan haklarının şekillenmesinde, birinci kuşak hakların soyut bir insana soyut özgürlükler bahsetmesinin aslında bu hakları kullanabilme kapasitesine sahip olmayan yığınlar için hiçbir anlam ifade etmediği yönündeki tezler önem arz etmiştir.

¹⁴⁰ Kolakowski, syf. 49.

Postmodernistlere göre böyle bir özerklik yoktur. Modern dünyanın öne sürdüğü birey fikri büyük bir mit, devasa bir efsanedir¹⁴¹. Foucault, “*Kurucu öznenen vazgeçmek ve bizzat öznenen kurtulmak ve sonuç olarak öznenin kuruluşunu tarihsel bir çerçeve içerisinde açıklayabilen bir analize varmak zorundayız*¹⁴².” derken bunu kastetmektedir: Kurucu özne “safsatası”nı terk ederek öznenin kuruluşuna odaklanmalıyız.

Postmodernist yaklaşıma göre özne kuran değil kurulandır, belirleyen değil belirlenendir. Dil ya da iktidar tarafından inşa edilen bir varlıktır. Yine Foucault’ya göre, tüm kimlik ve karakteristiğiyle birey, bedenler, arzular, güçler ve hareketler üzerinde uygulanan iktidar ilişkilerinin bir üretimidir¹⁴³. İnsan hakları da özneyi kurucu iktidar süreçlerinden başkası değildir¹⁴⁴. Dolayısıyla; postmodernist perspektifte sistem tersine dönmüş durumdadır: İnsanın özerkliği ve kuruculuğu insan haklarını belirlememekte, insan hakları vb. iktidar ilişkileri insanın kendisini üretmektedir.

Postmodernizmin insan haklarına yönelik ikinci büyük eleştiri kategorisi üst anlatılara açtığı savaştır. Üst anlatılarla kastedilen evrendeki ya da toplumdaki düzen ve sistematığı yansıttığı varsayılan büyük teorilerdir. Postmodernistler bütün bu üst anlatıları, ama özellikle de Descartes’ın, Comte’un, Marks’ın, Weber’in veya Durkheim’in vb. geliştirdiği modern üst anlatıları; bilginin dayandırılabilmesi sarsılmaz bir temel anlayışına dayanması, evrenselleştirici, totalize edici, genellemeci bir nitelikte olması, tartışmasız ve mutlak bir hakikati temin etme iddiasında bulunması ve evrenin işleyişinin rasyonel olduğu ve rasyonel yollarla çözümlenip keşfedilebileceği şeklindeki temel bir sava dayanması bakımından ağır şekilde eleştirmiştir¹⁴⁵. Buna göre yeryüzündeki bütün büyük izahlar; dinler, ideolojiler ve her türlü büyük normatif kurgu aynı ölçüde sorunludur.

Bu eleştiriden kaynaklı olarak postmodernistler kendilerini bütün büyük anlatıların karşısında konumlandırmaktadır. Önde gelen postmodernist düşünürlerden Lyotard, meşhur *The Postmodern Condition* kitabının sonunda bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “*Gelin*

¹⁴¹ Peter Fitzpatrick, **The Mythology of Modern Law**, London: Routledge, 2002, syf. 34.

¹⁴² Michel Foucault, **Power/Knowledge**, New York: Pantheon Books, 1980, syf. 117.

¹⁴³ A.g.e. syf. 74.

¹⁴⁴ Arslan, syf. 10.

¹⁴⁵ Best ve Kellner, syf. 17-18.

totaliteye savaş açalım, gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin hale getirelim ve ismin onurunu kurtaralım¹⁴⁶.”

Postmodernizmin üst anlatılara karşı verdiği mücadele aslında nesnelliğe karşı girişilmiş bir savaştır. Postmodernistler nesnelliği kategorik olarak dışlamaktadır. Herhangi bir konuda ya da herhangi bir alanda herkes için geçerli olan tek bir doğru mevcut değildir. Nesnelliğin katledilmesi öznelliğin kutsanması anlamına gelmektedir. Nesnel bilginin imkanı kategorik olarak reddedildiğinde öznel deneyim ve bilgiler tek geçer akçe olmaktadır.

Bu entelektüel konumun doğal gereği bir çeşit rölativizmdir. Postmodernistler de fundamentalist olarak niteledikleri üst anlatıları savunanlara karşı kendilerini rölativist olarak konumlandırmaktadır. Gerçekliğin ya da en azından gerçekliğe ulaşma imkanının kategorik olarak dışlandığı postmodernist çerçevede önerilen tutum; zıtlıkların aynı anda geçerli ve meşru kabul edilmesi, makro değil mikro hikayelere odaklanılarak farklılıkların özgürce gelişip serpilmesidir.

Anlaşılabacağı gibi; bütün zemin ve zamanlarda bütün insanların sahip olduğu öne sürülen haklar olarak şekillenen insan hakları anlatısı da postmodernizmin kendisine savaş açtığı üst anlatılardan, hatta belki de en yaygın ve kuvvetlilerinden biridir. İnsan hakları öğretisi kendisinin evrensel ve mutlak olduğunu iddia ettiği gibi bunu kabul etmeyenlere bunu dayatmaktadır da. Dolayısıyla, bu noktada postmodernist eleştiri insan hakları üst anlatısını yapı sökümü uğratan ve bu anlatı üzerinde yıkım faaliyeti yürüten bir konumda yer almak durumundadır.

Postmodernist çerçeve içerisinde kalınarak insan haklarını sahiplenmenin tek yolu insan haklarının temellerinden kopuk bir şekilde ve kuvvetli bir rölativizmle yeniden ele alınmasıdır. Nitekim insan hakları içeriğinin evrensel ve mutlak değil göreceli olduğu ve kültürden kültüre bu içeriğin değişebileceğine ilişkin tartışmalar bu postmodernist tartışmadan yoğun oranda beslenmektedir.

¹⁴⁶ Jean-François Lyotard, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, Manchester: Manchester University Press, 1984, syf. 82.

c. Kültürel Eleştiri

İnsan haklarına ilişkin bir diğer büyük eleştiri dalgası bu hak sisteminin Batı kültürüyle doğrudan ve kalıcı bir bağının olduğu iddiası çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre, insan hakları tüm felsefî altyapısı ve hukuki içeriğiyle Batı kültürünün ürünü olduğu gibi aynı zamanda bu kültürün taşıyıcısıdır. Evrensel bir teori değildir. İnsan haklarının evrenselliğini öne sürmek Batılı toplum modelini ve yaşam biçimini dünyanın geri kalanına dayatmak anlamına gelmektedir.

Bu noktada bir mutabakatın kurulmasının ardından iki farklı tavır söz konusu olabilir. Bunlardan ilki kültürel rölativizmdir. Buna göre, yeryüzündeki hiçbir teori bütün kültürleri kapsayacak bir nitelikte olamaz. Her şey gibi sosyal kurumlar ve normatif teoriler de kültürden kültüre fark gösterir. Bütün normatif sistemler kültürlerden neşet eder ve kendi kültürleri içinde anlamlıdır. Kültürler üstü herhangi bir kural tasavvur edilemez. Dolayısıyla, herhangi bir normatif bütünü tüm kültürler için geçerli kabul etmek anlamsız bir dayatmaya tekabül eder.

İkinci tavır ise insan haklarının Batı kültürü eksenli olduğunu kültürel rölativizmi savunmadan öne sürmektedir. Bu yaklaşıma göre; evrensel başka çatı normatifliklerin kurulması söz konusu olabileceksede insan hakları böyle değildir. İnsan hakları özel olarak Batılıdır ve Batı kültürünü taşımaktadır. Bu yaklaşım bir imkan olarak evrenselliği dışlamadığından dolayı rölativist değildir. Fakat insan haklarını rölativistlerle aynı cepheden, Batı kültürü endeksli olmasından dolayı eleştirir. Bizim için önemli olan insan haklarının Batı'yla kültürel ilişkisi olduğundan dolayı bu başlık altında her iki tavra sahip eleştiriler karma bir şekilde nakledilmektedir.

İnsan haklarının evrenselliğine dair tartışmaların tarihi çok eski zamanlara kadar uzanmaktadır. Henüz İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si hazırlanırken Amerikan Antropoloji Derneğinin Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesine sunduğu bir bildiri bu tartışmanın kıdemini gösteren metinlerden biridir. Bildirinin içeriği bugün de devam eden kültürel rölativizm tartışmalarına ilişkin önemli bir eşik taşıyıcı ifade etmektedir.

Amerikan Antropoloji Derneğinin 1947 tarihli bildirisinde insanın içinde yaşadığı kültürle bağlantısı kuvvetli şekilde vurgulanmış ve bireyin gelişiminin ancak kendi kültürünün içinde gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. Herkesin kendi yaşayış biçimini en doğru yaşayış biçimi

olarak görmekte olduğundan, Batı'nın sömürgeci politikalarından ve kendisi dışındaki kültürleri sistematik olarak aşağıladığından bahsedildikten sonra İnsan Hakları Evrensel Beyannameğine yönelik çalışmalara ilişkin üç temel tespitte bulunmaktadır.

Bunların ilki; bireyin kişiliğini kültür aracılığıyla gerçekleştirmesinden dolayı bireysel farklılıklara saygının kültürel farklılıklara da saygıyı icbar ettiği. İkincisi, kültürleri üstün ve aşağı olarak niteleyecek hiçbir bilimsel vasıtamız olmadığı gerçeğinin kültürel farklılıklara saygıyı yeniden dayattığıdır. Son olarak bütün bunlardan hareketle vurgulanan üçüncü nokta ise; standartların ve değerlerin içinde oluştuğu kültürler özgü olduğu ve kaynağı bir kültürün inanç ve ahlaki kodlarında olan herhangi bir formülasyonun insanlığın bütünü için uygulanabilirliğinin zayıf olacağıdır¹⁴⁷.

Bildiride yer alan “uyarılar” ilerleyen on yıllarda ve özellikle de 1990'ların ardından çevre toplumlardan gelen sistematik eleştirilere dönüşmüştür. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, çevre toplumlarda da insan haklarına karşı en az iki büyük kategorik yaklaşımın şekillendiğidir. Bunların ilki Batı dışı toplumun kültürel birikiminde insan haklarının halihazırda bulunduğu iddialarının dile getirildiği uzlaşmacı tavidir¹⁴⁸. Diğeri ise, kendi toplumlarının kültürel birikiminden yola çıkarak o ya da bu şekilde insan haklarını eleştiri odağına yerleştiren eleştirel tavidir.

İnsan haklarına yönelik kültürel eleştiriler temel olarak üç büyük kültür havzasında temerküz etmektedir: İslam, Asya ve Afrika. Çalışmanın bu bölümünde yalnızca son iki havzadan yükselen eleştirilere odaklanılmaktadır. İslam kültüründen yükselen tartışma, insan haklarının Türkiye toplumuyla ilişkisinin irdelendiği ikinci bölümde ele alınmaktadır.

Afrika'dan başlayalım. İnsan haklarının taşıdığı kültürel bagajın Afrikalı değerlerle çeliştiğini ifade eden düşünürlerden Cobbah'a göre, Afrikalıların hem toplumsal yapısı hem de dünya görüşü bireyci değil toplumdur. Toplumun yapıtaşı birey değil geniş ailedir. Geniş aile sistemi öyle etkindir ki, bazı Afrika dillerinde teyze, hala veya kuzen anlamına

¹⁴⁷ American Anthropological Association, Statement on Human Rights, **American Anthropologist**, cilt 49, sayı 4, 1947.

¹⁴⁸ İslam, Afrika ve Asya kültürlerinin insan hakları anlayışları olduğuna ilişkin iddiaları tartışan ve hepsini reddeden Donnely, insan hakları düşüncesine de kaynaklık eden insan onuru düşüncesinin yeryüzündeki bütün kültürlerde bulunduğunu fakat insan haklarının modern dünyada ve Batı'da ortaya çıktığını belirtir. Jack Donnely, Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights, **The American Political Science Review**, cilt 76, sayı 2, 1982. ve Donnely, syf. 57-60.

gelen bir kelime bulunmamaktadır. Bu akrabalıkların hepsi anne, baba veya kardeş için kullanılan kelimelerle karşılanır ve öyle de görülür¹⁴⁹.

Cobbah'a göre Afrikalılarda güçlü olanın hayatta kalması (*survival of the fittest*) değil kabilenin hayatta kalması düşüncesi yaygındır. Doğanın üzerinde egemenlik kurmayı deneyen Batılı yaklaşım da Afrika düşüncesi için yabancıdır. Bunun yerine, insanın doğayla birlikteliği teması baskındır. Batılı felsefi düzlemde birer erdem olarak bireycilik, biriciklik ve farklılıklar gibi kavramlar vurguluyken Afrikalı muhayyilede bu kavramların yerini grupçuluk, benzerlik ve birliktelik almaktadır¹⁵⁰. Bütün bunlardan dolayı insan hakları düşüncesi Afrikalıların dünya görüşüyle uyumsuzdur.

Bir diğer Afrikalı yazar Mutua da Cassese'nin tespitini tekrar eder: Batı 1948 yılında BM'yi yönlendirebilme kabiliyeti sayesinde kendi insan hakları felsefesini dünyanın geri kalanına empoze etmeyi başarmıştır¹⁵¹. Başka bir Afrikalı yazar Okere, devam eder: *Afrika'nın insan kavramı; izole ve soyut bir bireyi değil, dayanışma ruhuyla hayatta tutulan grubun bütünleyici bir parçasını ifade eder. Bu, Avrupalı insan hakları anlayışıyla çelişmektedir*¹⁵².

Afrika geleneğinin insan düşüncesiyle Batı'nın geliştirdiği hümanizmin çelişme noktasını Afrikalı *ubuntu* kavramı ile belirginleştirmek mümkündür. *Ubuntu*, insaniyet (*humanity*), kişilik (*personhood*), insanlık (*humaneness*) olarak tanımlanabilmektedir. Fakat Bennett bu tanımların hiçbirinin kelimenin çağrışım bulutunu taşımakta başarılı olmadığını ifade eder¹⁵³. Aslında *ubuntu*yu bu şekilde anlaşılmasız yapan basitçe çağrışım olarak Avrupa'nınki gibi bireyci olmayan bir çeşit hümanizmi taşımasıdır. Kelimeyle kastedilen insan anlayışının en basit tanımı, "ben benim, çünkü biz beraberce biziz" olarak yapılmaktadır. *Ubuntu*yla kastedilen çerçevedeki insan ancak diğer insanlar aracılığıyla kendisi olabilen bir varlıktır¹⁵⁴. Dolayısıyla *ubuntu* toplumdan izole olmayan aksine toplum sayesinde var olan bir insan

¹⁴⁹ Josiah A. M. Cobbah, African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective, **Human Rights Quarterly**, cilt 9, sayı 3, 1987, syf. 320.

¹⁵⁰ Batılı ve Afrikalı değerlerin tablo şeklinde bir karşılaştırılması için: Wade N. Nobles, Extended Self: Rethinking the So-Called Negro Self Concept, **Journal of Black Psychology**, cilt 2, sayı 19, 1976.'den aktaran: Cobbah, syf. 330.

¹⁵¹ Mutua, syf. 605.

¹⁵² B. Obinna Okere, The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems, **Human Rights Quarterly**, cilt 6, sayı 2, 1984, syf. 148.

¹⁵³ TW Bennett, Ubuntu: An African Equity, **Potchefstroom Electronic Law Journal**, cilt 14, sayı 4, 2011, syf. 30-31.

¹⁵⁴ Jacob Mugumbate ve Andrew Nyanguru, Exploring African Philosophy: The Value of Ubuntu in Social Work, **African Journal of Social Work**, cilt 3, sayı 1, 2013, syf. 83.

fikrinin taşıyıcısıdır. Başka pek çok kültürünki gibi Afrika'nın insan anlayışı da toplumcu bir anlayıştır ve modern insan hakları söylemiyle çelişki içindedir.

Bütün bu yaklaşımlar Afrika'da imzalanan bölgesel insan hakları sözleşmesinin hem ismi hem de içeriğinde tecessüm etmiştir. Sözleşmenin ismi Afrika İnsan ve Halkların Hakları Şartı olarak şekillenmiştir. Bu sözleşmede, insan haklarının bireyci altyapısı korunmakla birlikte "halkların hakları" da kendisine yer bulmuştur. Bunun yanında, daha da dikkat çekici olan şu ki, bireyin haklarıyla birlikte bazı ödevlerinin de sayılması yoluna gidilmiştir. Bu yolla Afrika'nın insan hakları kurgusu bireyci bir bağlamdan çıkarılarak bireyin ve toplumun menfaatlerinin dengelendiği bir çerçeveye kavuşturulmaya çalışılmıştır¹⁵⁵.

Bütün bu aktarılanlardan yola çıkarak insan haklarına Afrika'dan yönelen eleştirilerin temel vurgusunun bireyci dünya görüşünde biriktiğinden bahsetmek mümkündür. Hem hakların tek öznesinin birey olması hem de bireyin topluma karşı ödevlerinin bu normatif sistemlerde yer almaması şeklinde görünüm kazanan bireycilik eleştiri konusu yapılmıştır. Bununla birlikte, Batı'nın doğaya egemen olmaya yönelik yaklaşımı da Afrika'nın doğayla iç içe yaşama şeklindeki dünya görüşü çerçevesinde eleştirilmiştir.

İnsan haklarına ilişkin bir diğer büyük kültürel tartışma "Asyalı değerler" bağlamında türetilmektedir. Çeşitli yazarlar, insan haklarının kültürel bagajının Asyalı değerlerle birtakım uyumsuzluklar taşıdığını ifade etmektedir. Asya'nın farklı kültürleri kendi içinde barındıran devasa bir kıta olduğu düşünüldüğünde homojen bir Asya değerleri manzumesinden bahsetmenin mümkün olmadığı açıktır. Literatürde "Asyalı değerler" olarak tesmiye edilen değerler aslında Asya'nın belli bir kısmını temsil etmektedir. Bu tabirle kastedilen genellikle Budist ve Taoist geleneklerle beraber temelde Konfüçyüsçü öğretilerdir¹⁵⁶. Dolayısıyla coğrafi olarak da Doğu Asya'dır.

Peki nedir bu Asyalı "itiraz"? Bell, insan haklarına teorisine karşı Asya'dan yükselen itirazı üç başlık altında toplar. İlki; devletlerin geliştirdiği ve gerekli sosyal ve ekonomik şartlar sağlanana kadar bazı insan haklarının uygulanmayabileceğine ilişkin iddiadır. İkinci iddia, Batılı insan haklarının içinde kabul edilen pek çok eylem ve düşüncenin Asya'nın kendi

¹⁵⁵ Nalan Saraç, **İnsan Hakları ve Kültürel Görelilik**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, syf.53.

¹⁵⁶ Fred Dallmayr, "Asian Values" and Global Human Rights, **Philosophy of East and West**, cilt 52, sayı 2, 2002, syf. 178.

kültürel geleneği çerçevesinde türetilebileceğidir. Üçüncü ve son iddia ise, Doğu Asya'nın Batılı insan haklarıyla karşı karşıya olan farklı bir ahlaki normatif bütün oluşturabileceğidir¹⁵⁷.

İlk iddia insan haklarının tam ve olgun bir biçimde uygulanmasının ekonomik gelişmeyi engelleyeceğine ilişkindir. Bu iddiaya göre, ekonomik olarak geri kalmış toplumların insan haklarını tam olarak uygulaması bu toplumların geri kalmışlığını kronikleştirmektedir. Bundan dolayı ekonomik koşulları Batı'yla benzeşmeyen coğrafyalarda insan haklarının tam olarak uygulanması yoksulluğu kalıcılaştırır. Anlaşılabileceği gibi bu iddia toplumsal kesimlerden çok yöneticilerden kaynaklanmaktadır ve temelde insan haklarının emperyalizmin bir aracı olarak kullanıldığı imasını içinde taşır. Çünkü geri kalmış toplumlara bu hakların dayatılması onları geri bırakmaya yaramaktadır.

İkinci olarak, Batılı insan hakları çerçevesinde hukuk sistemlerine kazandırılan hakların en azından bir kısmının zaten Batılı olmayan geleneklerde de çeşitli görünümde var olduğu ve dolayısıyla insan haklarının Batı'ya özgü olmadığı ifade edilmektedir. Bell, Çing Hanedanı döneminde Pekin'de gerçekleştirilecek ölüm cezalarının yargılanan kişinin son defa kendisini savunması dahil birtakım çok katmanlı ve karmaşık prosedürlere bağlandığını ifade eder¹⁵⁸. Bu tip kültürel unsurların varlığı insan haklarının Avrupalı olmadığı şeklindeki iddiaya dayanak yapılarak Avrupa'nın "ahlaki üstünlüğü" tartışma konusu edilmiştir.

Bell, son olarak, insan haklarının çeşitli bakımlardan Asya kültürüyle ayrıştığına yönelik eleştirilerden bahseder. Buna göre insan hakları Batılı şeytani güçlerin bir aracı olarak görülmektedir. İnsan haklarının insan merkezli anlayışı metafizik atıflar barındıran anlayış sahipleri tarafından eleştiriye tabi tutulmaktadır¹⁵⁹. Dünyanın kuvvetli bir sekülerizm çerçevesinde anlaşıldığı bir kültürel düzlemde türetilmiş olan insan hakları, dinsel ve metafizik bir çerçevede gelişen Doğu Asya kültürü üzerinden çeşitli eleştirilere tabi tutulmaktadır.

Öte yandan, merkezinde hakların bulunduğu insan hakları modeli merkezinde toplumsal rol ve görevlerin yer aldığı geleneksel Asya modeli çerçevesinde eleştirilmektedir. Doğu

¹⁵⁷ Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue*, **Human Rights Quarterly**, cilt 18, sayı 3, 1996, syf. 643-644.

¹⁵⁸ A.g.e. syf. 651.

¹⁵⁹ A.g.e. syf. 652.

Asya'da hakim olan dünya görüşü kendi içinde çok kuvvetli bir teleolojik (erekselci) yön taşır. Bu dünya tasavvuru, yalnızca insanların değil evrendeki her bir unsurun bir yeri ve amacının olduğu fikri üzerine kuruludur. Evren, zıtlıklar barındıran unsurların ahenkli bir bütünüdür. Bu bütünü oluşturan her bir unsur anlam ve amaçla yüklüdür. Her varlık bir varoluş amacına sahiptir.

Bu bakımdan, Doğu Asya din ve felsefelerinin kaynaklık ettiği temel normatif sistemler ödevci sistemlerdir. Ahlaki kurgular insanların varoluş amaçlarına uygun davranmaları yani ödevlerini yerine getirmeleri üzerine kuruludur¹⁶⁰. Bu sistemler hak verici değil, ödev yükleyicidir. Oysa, insan hakları bunun tam tersi bir kurguya sahiptir. Temel mesajı itibarıyla insanı geri kalan evrenle bir bütün haline getiren ödevlere değil, insanı evrene karşı adeta koruyan ve evrenden izole eden haklara odaklanmaktadır. Doğu Asya'nın bu ödevci felsefi düzlemi insan haklarının hak temelli normatif yapısıyla çatışmaktadır. Bundan dolayı insan haklarının hak temelli kurgusu Asyalı değerler çerçevesinde eleştirilmektedir.

Son olarak, Doğu Asya'nın insan haklarına getirdiği eleştirilerdeki en kuvvetli tema da aslında aynıdır: Bireycilik. Doğu Asya'nın kültürel dokusunu oluşturan Konfüçyüsçülükte; özerk, soyut, kendisini belirleyen, cinsiyetsiz bir insan mevcut değildir. İnsan her zaman üstlendiği toplumsal roller çerçevesinde tanımlanır¹⁶¹. Bu toplumların merkezi toplumsal figürü birey değil ailedir ve aile bilinci, bireysel kimlik bilincinden daha kuvvetlidir¹⁶². Kişi, toplumsal rolleri çerçevesinde ve kurduğu toplumsal ilişkileri aracılığıyla insanlaşır¹⁶³. Esas olan bireyselliğini ya da öz farkındalığını geliştirmek değil, toplumsal görevlerini yerine getirmektir¹⁶⁴. İnsan hakları ise bunun tam tersi bir birey tasavvurunu dayatmaktadır.

d. Diğer Eleştiriler

Elbette insan hakları hakkındaki eleştirel literatür yukarıda tartışma konusu yapılanlardan ibaret değildir. Neticede bu haklar yüzlerce yıldır geniş kapsamlı bir toplumsal tartışmanın nesnesi konumundadır ve bu tartışma çerçevesinde insan hakları çok farklı açılardan

¹⁶⁰ Lewis Hodous, Konfüçyüs Dini, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 21, sayı 1, 1973, syf. 395-396.

¹⁶¹ Harro von Senger, Chinese Culture and Human Rights, **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China** içinde, Editör: Wolfgang Schmale, Bochum: Keip Pub., 1993, syf. 295.

¹⁶² A.g.e. syf. 304.

¹⁶³ Esra Demir, **İnsan Hakları Bağlamında Evrensellik ve Kültürel Rölativizm Çatışması**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, syf.59-60.

¹⁶⁴ Senger, syf. 305.

çözümlemelere ve eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu başlık altında yukarıdaki büyük kategorilerin içine yerleşmeyen daha farklı bir eleştiri çizgisine değinilmektedir. Bu kapsamda özellikle Jeremy Bentham, Edmund Burke, Hannah Arendt, Giorgio Agamben gibi düşünürlerin soyut insan hakları tasarısına yönelttiği eleştiriler gündeme getirilmektedir.

Bütün bu sayılan isimler tarafından insan haklarına yöneltilen eleştiriler belirli ölçüde ortak bir nitelik arz etmektedir. Eleştirilerin tamamı soyut bir insan tasarımına dayanan insan haklarının gerçeklikle bağdaşmadığı konusunda ortaklaşmaktadır. Bu yaklaşım Bentham gibi hukuki pozitivistlerde ve Burke’te daha teorik bir aşamada kalırken, özellikle Arendt ve Agamben’de somut siyasal analizlerin üzerinde yükselmektedir.

Bentham, diğer hukuki pozitivistler gibi, insan haklarının temsil ettiği soyut hak yaklaşımına yönelik tavrını doğal hakların varlığını kabul etmeyerek şekillendirmektedir. Doğal hukukun gerçeklikle bir ilişkisi olmadığını belirten Bentham, doğal hukuka ilişkin normatif içeriğin basitçe insani bir kurgu olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

Yazarlar gerçek bir doğal hukuk kanunu varmış gibi kelimeyi doğrudan anlamıyla kullanırlar. Bu kanunlara başvuruda bulunurlar; yasa yapım süreçlerinde cümle cümle atıf yapar ve karşı çıkarlar. Bu doğal hukukun kendi icatları olduğunu görmezler.¹⁶⁵

Anlaşılabacağı gibi John Austin, Hans Kelsen ve H. L. A. Hart gibi bütün hukuki pozitivistlerce de tekrar edilen bu yaklaşıma göre doğal haklar, doğal hukuk ve dolayısıyla insan hakları herhangi bir olgusal zemine sahip değildir. Gerçeklikle ilişkisizdir ve tamamen kurgusaldır¹⁶⁶. Herhangi bir hukuki tartışmanın konusu yapılmaları abestir.

Genelde hukuki pozitivistler özelde ise Bentham için hukuk adına odaklanılması gereken bu gibi soyut temenniler değildir. Bentham, hukuku egemenin iradesiyle tarif etmektedir. Ona göre hukuk egemenin yaptırımlarla desteklenmiş emridir¹⁶⁷. Bu tanımda üç unsur vardır ve insan hakları veya doğal hukuk ise yalnızca sonuncusunu yani birtakım emirler barındırmayı karşılayabilmektedir. Öte yandan ne egemen bir güç tarafından va’z edilmiştir ne de bir

¹⁶⁵ Jeremy Bentham, **Theory of Legislation**, London: William Stevens, 1864, syf. 1864.

¹⁶⁶ Marksistler tarafından da benimsenen bu tavır aslında materyalist felsefi gelenekten beslenen bütün yaklaşımların ortak özelliğidir.

¹⁶⁷ Hülya Özkurt, **Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**, İstanbul: XII Levha Yayınları, 2013, syf. 126.

yaptırma sahiptir. Dolayısıyla soyut hakların bu haliyle gerçeklikle ilişkisiz ve olgusal zeminden kopuk bir temenniler toplamı olduğundan bahsetmek gerekmektedir.

Siyasi muhafazakarlığın en temel referanslarından birisi olarak kabul edilen İrlandalı yazar Edmund Burke’te insan haklarının gerçeklikle kurduğu bu ilişki başka bir açıdan tekrar eleştiri konusu yapılmaktadır. Fransız ihtilalini “dünyada bugüne kadar meydana gelen olayların en hayret verici olanı” olarak tanımlayan¹⁶⁸ Burke, haklara üstün bir itibar atfetmekle birlikte soyut hak anlayışını şiddetle eleştirir. Ona göre bütün insanları kuşatan soyut bir insan hakları anlayışı açıkça anlamsızdır. Burke, insan hakları yerine bir İngilizin haklarının varlığından bahsetmektedir¹⁶⁹.

Burke’ün bu yaklaşımı hakları somut temellerine bağlayan Marksist ve hukuki pozitivist yaklaşımla paraleldir. Anamlı olan bir İngilizin hakları olmasıdır çünkü bu haklar tarihsel süreç içerisinde gerçekleştirilen birtakım mücadelelerle kazanılmıştır, halihazırda uygulanmaktadır ve dolayısıyla gerçektir. Soyut hak tahayyülleri ise gerçeklikle ilişkisi olmayan alelade felsefi temennilerden ibarettir. Burke’e göre sahip olduğumuz haklar ulusun içinden doğmaktadır. İlahi bir buyruğa, doğal hukuka ya da başka metafizik atıflara dayanarak türetilmeleri anlamsızdır¹⁷⁰.

Burke, soyut insan hakları fikrine karşı İngilizlerin haklarının bulunduğunu öne sürerken aslında hakların siyasal yapıyla bağıntısını kısmen de olsa ortaya çıkarmaktadır. Daha sonra Karl Marks ve Hannah Arendt gibi düşünürler tarafından insan haklarıyla kastedilen hakların aslında vatandaşlık hakları anlamına geldiği fikri kuvvetle vurgulanacaktır. Arendt’in bu bağlamdaki temel vurgusu bu hakların ancak bir ulus devletle kurulan vatandaşlık ilişkisi çerçevesinde gerçekleştirilebilmesine odaklanmaktadır. “Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu” başlığı altında yürüttüğü tartışmada Arendt, insan haklarının ancak örgütlü bir toplulukla yaşamakla hayata geçirilebileceğini, daha da önemlisi, bu hakların aslında tam olarak da bunun için tasarlanmış olduğunu belirtmektedir¹⁷¹.

¹⁶⁸ Edmund Burke, **Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler**, Ankara: Kadim Yayınları, 2016, syf. 29.

¹⁶⁹ Edmund Burke, **Reflections on the French Revolution**, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1951, syf. 30.

¹⁷⁰ Hannah Arendt, **Emperyalizm**, cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, syf. 309.

¹⁷¹ Pınar Ecevitoğlu, İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek, **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**, cilt 13, sayı 50, 2015, syf. 207.

Arendt bu düşüncesini özellikle iki dünya savaşı arasındaki tarihsel kesitte Avrupa’da yaşananlarla temellendirmektedir. Bu dönemde Rus ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nun çözülüşüyle birlikte milyonlarca insan azınlık ve I. Dünya Savaşı’nın etkilerinden dolayı yine milyonlarca insan mülteci konumuna düşmüştür. Arendt hem azınlıkların hem de mültecilerin *“(d)evredilemez diye düşünülen, hatta öyle tanımlanan hakları, yani insan haklarını yitirdiğini”* belirtmektedir¹⁷². Bununla birlikte, Arendt’e göre, bu gelişmelerle birlikte *“(t)am da “insan hakları” ibaresi, bütün ilgili taraflar –mazlumlar, zalimler ve onları seyredenler- için, umutsuz bir idealizmin ya da eblehce beceriksiz bir ikiye bölünmüşlüğü kanıtı haline”*¹⁷³ gelmiştir.

Pek çokları gibi Arendt’e göre de insan haklarının paradoksu hiçbir yerde olmayan soyut bir insanı göz önüne almış olmasıdır¹⁷⁴. İşte bu paradoks iki dünya savaşı arasındaki siyasi yeniden yapılanma ve yaygın göç olayları sırasında oluşan sorunlarla kendisini ifşa etmiştir. Arendt’e göre yaşananların anlamı insan haklarının aslında vatandaşlık haklarından ibaret olduğundan başkası değildir. Bu haklardan yalnızca bir ulus devletin vatandaşları yararlanabilmektedir. Vatandaşlık bağı kopan, Arendt’in tabiriyle “yeryüzünün posası” haline gelmiş insanlar, fiilen hiçbir hakka sahip olmayan hak-sız insanlara dönüşmektedir. Arendt bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

Eğer bir insan siyasi statüsünü yitirirse, doğuştan ve devredilemez insan haklarının içerimlerine göre, kesinlikle bu türden genel haklar bildirgelerinin çerçevesini çizdiği bir durum içine girer. Oysa fiiliyatta söz konusu olan tam tersidir. Öyle görünüyor ki insan olmaktan başka bir şey olmayan biri, tam da öteki insanların kendisine bir hemcinsleri gibi davranmalarını mümkün kulan nitelikleri yitirmektedir.¹⁷⁵

Arendt’te, iki dünya savaşı arasında yaşanan tarihsel kesitten hareketle ve politik bir perspektifle kurgulanan bu eleştiri insan haklarının soyut insanı korumaya dair varsayımının uygulamada yanlışlanmasına dayanmaktadır. Buna göre insan haklarının temsil ettiği soyut hak anlayışı gerçekliği yansıtmamaktadır. Pratikte insan hakları içeriği ancak bir ulus devlet

¹⁷² Arendt, syf. 258.

¹⁷³ A.g.e. syf. 259.

¹⁷⁴ A.g.e. syf. 294.

¹⁷⁵ A.g.e. syf. 310.

tarafından korunan vatandaşlara sağlanabilmektedir ve bir çeşit vatandaşlık hakları mahiyetindedir.

İtalyan düşünür Giorgio Agamben de insan hakları çözümlemesini Arendt'in çizdiği çerçeveyi derinleştirmektedir. İnsan hakları bağlamında ortaya çıkan vatandaş-insan geriliminin henüz Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin başlığında insan (*homme*) ve vatandaş (*citoyen*) tabirlerinin her ikisinin de kullanılmasıyla zımnen tecessüm etmeye başladığını belirten Agamben, eklemektedir:

Fakat artık, (insan) haklar(ı) bildirelerini, yasamacıları bağlayan (ki aslında çok da bağlamıyordu) ve kendilerini ebedi etik ilkeler olarak sayılmalarını isteyen ebedi, üst-hukuk değerlerinin ilanı olarak görmeyi bırakmanın ve bunları, modern ulus-devletteki gerçek tarihsel işlevlerine göre değerlendirmenin zamanı gelmiştir.¹⁷⁶

Agamben vatandaşlık bağından soyutlanan insanları da içine alan kategoriye Roma Hukuku'nda yer alan kutsal insan (*homo sacer*) kavramıyla ifade etmektedir. Roma Hukuku'nda kutsal insan bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan, törensel bir şekilde kurban edilemeyen fakat öldürülmesi suç teşkil etmeyen kişiler için kullanılan bir tabirdir¹⁷⁷. Bu kişiler devlet korumasından dışlanmış ve süregelen bir tehlike altındadır.

Agamben, Roma Hukuku'nda yer alan bu hukuki kurumun içeriğini günümüz toplumlarında mülteciler üzerinde gözlemler. Arendt'in içinde bulunduğumuz aşamada insan haklarının devletle bağını koparmış insanlar için uygulanmadığına yönelik tespitini tekrarlar. Devletiyle bağını koparmış insanlar çağımızın kutsal insanlarıdır: Kamu otoritesi tarafından resmen cezalandırılmazlar fakat devletin korumasından da yararlanamazlar. Öyleyse, soyut insan hakları kurgusu pratikte herhangi bir karşılığa sahip değildir ve bu haklar aslında doğrudan devletle ilişkilidir. İnsan haklarının kaderiyle ulus devletin kaderi doğrudan birbirine bağlıdır¹⁷⁸.

Bütün bu aktarılan çözümlemelerin belirli bir ortak zemine sahip olduğundan bahsetmek mümkündür. Bentham gibi hukuki pozitivistler ve Burke, Arendt ve Agamben gibi düşünürler soyut bir insan hakları kategorisinin gerçekliğini reddetmekte ve hakların aslında

¹⁷⁶ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, syf. 153.

¹⁷⁷ A.g.e. syf. 90.

¹⁷⁸ A.g.e. syf. 161.

ulusla ya da daha pratik bir ifadeyle devletle doğrudan ilişkili olduğunu tespit etmekte ortaklaşmaktadır. Bentham ve Burke insan haklarının iddialarını teorik çerçevede basitçe yanırlarken, Arendt ve Agamben gibi düşünürler ise özellikle mültecilerin haklarla kurdukları pratik ilişkilere odaklanarak bu iddianın yanırlılığının olgusal zeminini göstermektedir. Bu yolla hakların soyut iddiaları reddedilmekte ve gerçekte üstlendikleri işlev ve sınırlılıkları tespit edilmektedir.

2. İnsan Haklarının Kültürel ve İdeolojik Yüğü

İnsan haklarının Batı liberalizminin iddia ettiğı gibi tarafsız ve kültürler üstü bir normatif sistem olmadığına yönelik eleştirilerin bir kısmını tartıştık. Adeta yüzyıllardır Marksist, postmodernist ve çeşitli kültürel eleştiriler çerçevesinde ve başka bağlamlarda insan haklarının ideolojik ve kültürel bir yüğü olduğu öne sürülmektedir. Peki bu ideolojik yüğü ne kadar somutlaştırabiliriz? İnsan hakları, tam olarak hangi niteliklerinden ve ne gibi içeriklerinden dolayı Batılı ve liberaldir?

Johan Galtung kültürlerin mekan, zaman, bilgi, insan-tabiat, insan-insan, ve Tanrı-insan ilişkileri şeklinde altı kategoride incelediğı bir model geliştirmiştir. Buna göre, kültürlerin temel değer ve kabullerini tespit için bu altı kategoriyle ilişkili sorular sormak gerekmektedir. Bu başlık altında içinden çıktığı modern Batı medeniyetinin ve liberalizmin insan haklarında ne gibi izler bıraktığını Galtung'un bu işlevsel modeli kullanılarak tartışılmaktadır.

Henüz başlangıçta şu uyarıyı yapmayı yerinde görüyoruz: Bu başlık altında insan haklarının kültürel yüğü konusunda yürütülen tartışmayla ahlaki bir yargılamada bulunmak değil, insan haklarının menşei olan Batı medeniyetiyle taşımayı sürdürdüğü ilişkiler ve sahip olduğu kültürel yüğe ilişkin betimlemelerde bulunmak hedeflenmektedir. Temel amacımız, bu kültürel yükün tespit edilmesiyle Batı dışı toplumlarda insan haklarının yaşadığı etkinlik sorununun altyapısının kısmen de olsa ortaya konulmasına katkı sunmaktır.

a. Mekan ve Zaman: Batı'nın Egemenliğı

Çözümlemeye 16. yüzyıl sonrası Batı'da mevcut bulunan mekan algısından başlamak uygun olacaktır. Galtung kendi çalışmasında Batılı mekan algısının üç boyuttan ibaret olduğunu belirtir. Norveçli sosyoloğa göre, "*Batılı varsayım dünyanın üç parçaya ayrılabilceğı*

*yolundadır; Batı'da bulunan bir merkez; Batı'dan ne gelirse almak için bekleyen bir çevre; son olarak da Batı'nın emrini ve onu izleyen mal ve hizmetleri almayı, ikinci-sınıf Batı olarak içerilmeyi reddeden inatçı bir bela*¹⁷⁹.” Dünyanın mekânsal olarak bu şekilde anlamlandırılması insan haklarının, yani modern dönemin başat normatif sisteminin pozisyonunu da doğrudan belirlemektedir.

Batılı zihnin bilinçaltında insan hakları ‘merkez’e özgü değerler olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre insan hakları merkezin (Batı) standartlarına uygun bir kavramsallaştırmanın ürünüdür ve ancak burada gerçek anlamıyla işlerlik kazanabilir. Her ne kadar evrensel olduklarından dolayı geri kalan coğrafyalara da ihracının gerekliliği ilke olarak kabul edilse bile, insan haklarına ilişkin değerlerin bu bölgelerde uygulanabilirliği zayıftır.

Nitekim Batılı ülkelerin insan haklarıyla ilgili ilkelere iç hukuklarında gösterdikleri sadakatle, uluslararası politikalarının üretilmesinde bu ilke ve değerleri hesaba katmaları arasındaki açık çelişki bu durumun bir göstergesi mahiyetindedir¹⁸⁰. Batılı devletlerin geçtiğimiz ve içinde bulunduğumuz yüzyılda çevre ülkelerine düzenledikleri askeri saldırılar ve bu saldırıların sonuçları, insan haklarına ilişkin değerlerin uygulanmasında merkez-çevre ayrımının somut sonuçlarını gösterir niteliktedir¹⁸¹. Bütün insanlar eşit olabilir ama merkezde yaşayanlar daha eşit görünmektedir. İnsan hakları da merkezde yaşayan bu insanlar için daha bir geçerlidir.

Zaman algısı için de benzeri bir durum söz konusudur. Modern Batılı zaman algısında, zaman çizgisel bir gerçeklik olarak algılanır. Buna göre takip edilecek tek bir çizgisel ilerleme hattı vardır ve bütün insanlık bu ilerleme hattının çeşitli aşamalarında yer almaktadır. Kuşkusuz bu hattın en ilerisinde Batı medeniyeti yer almaktadır. Fakat Batı her ne kadar geri kalan bütün medeniyetlerin önünde olsa da hedefe ulaşamamıştır. Çünkü Batılı zihin dünyası aynı zamanda ütopyacıdır.

¹⁷⁹ Galtung, syf. 24. Aslında bu çeşit bir mekan algısı Çin kültürü gibi başka pek çok kültürde de kendisine yer bulmaktadır.

¹⁸⁰ İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, syf. 36.

¹⁸¹ 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgalinden sonra yeniden faaliyete geçirilen Ebu Gureyb Cezaevi'nde yaşananlar ve yine ABD yönetimi tarafından Guantanamo adasındaki tutsaklara yönelik uygulamalar bu çelişkinin en güncel görünümünden sayılabilir.

İnsan hakları da bu çerçeveye olduğu gibi yerleşmektedir: Yalnızca Batı’da olgun bir şekilde uygulanabilmektedir. Çünkü geri kalan coğrafyalar bu hakların uygulanmasına müsait olmayan “geri kalmış” bölgelerdir. Batı da “ilerlemeyi” sürdürmektedir ve mevcut insan hakları standartları çeşitlendirilerek derinleştirilmektedir. Ütopya; bütün dünyada bütün insan haklarının tam olarak uygulandığı hayali bir aşamadır. Tüm dünya, insanoğlunun bu çizgisel sürecin sonucunda ulaştığı değerleri benimsemelidir. Bu değerleri reddedenler gerici, bu değerlerin savunucuları ise ilericiler olarak kabul edilir¹⁸².

Bu ilerleme fikri Batı anlayışına o kadar kuvvetle gömülmüştür ki aşıldığı zannedildiği koşullarda bile çoğu kez varlığını sürdürmektedir. Hem Batı’dan hem de diğer ülkelerden yükselen sistematik eleştirilerle beraber ileri-geri retorığının doğrudan kullanılması ciddi ölçüde azalmıştır. Fakat aynı zihniyet bu defa da biyolojik benzetmeler veya başka dil oyunları yoluyla ortaya çıkmaktadır. Belirli bir yerli toplumda “tohum halinde” bir siyasi iktidarın gözlemlenmesi, başka bir toplumun merkezi bir siyasal örgütlenme kurmayı “başaramamış” olması, bir diğer toplumun insan hakları düşüncesine “ulaşamamış” olması bahsedilen ilerlemeci anlayışın gizlenmiş formlarıdır¹⁸³.

Hem zaman hem de mekan anlayışı aynı sonucu teyit etmektedir: Batı üstündür ve bu üstünlüğü adeta kaçınılmazdır. İnsan hakları bu kurgunun içine doğrudan ve rahatça yerleşir. Bu haklar insanlığın mızrak ucunu temsil eden Batı medeniyetinin tüm insanlığı temsilen geliştirdiği evrensel değerlerdir. Olgun bir şekilde ancak hem merkez hem de en ileri olan Batı’da pratize edilebilir. Fakat evrensel olmalarından dolayı geri kalan coğrafyalarda da uygulanması gerekmektedir. Bu değerleri dünyanın geri kalan bölgelerine taşımak da “beyaz adamın yüküdür”. Wallerstein’in ifadeleriyle:

Başlangıçtan beri “uygar” ulusların insan hakları, “uygar” oldukları varsayımına dayandırılmaktaydı. Emperyalizm söylemi, madalyonun öbür yüzüydü. Dolayısıyla insan haklarına saygı gösterdiklerini ileri süren ülkelerin görevi, insan haklarına saygı göstermeyen, “barbarca” adetlere sahip olan ve sonuç olarak velayet altına alınması ve çocuklar gibi eğitilmesi gerekenleri “uygarlaştırmak”tı.¹⁸⁴

¹⁸² Ahmet Davutoğlu, Medeniyetlerin Ben-İdraki, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, sayı 3, 1999, syf. 24.

¹⁸³ Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, syf. 16-17.

¹⁸⁴ Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, syf. 148.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, insan hakları, “dünyanın en ileri ve en merkezi noktası olan” Batı’nın üstün olduğunu ima eden kültürel bir yüküyle kısmen yüklüdür ve bu düşünce çerçevesinde araçsallaştırılmaktadır. Bu yük Batı’nın uygulamalarında bir çeşit iki yüzlülüğe, insan haklarının taşındığı coğrafyalarda ise karşıt tepkilerin geliştirilmesine sebebiyet vermektedir.

b. Bilgi Algısı: Bütün İçeriğin En Küçük Parçalarına Ayrılması

Galtung’a göre Batı kültürü için bilgi “*diğer birçok kültürde bulunabilecek bütünselci/diyalektik kombinasyona karşılık atomcu ve tündengelimcidir*¹⁸⁵.” Epistemolojideki bu kültürel kabul genelde Batılı kodifikasyon metotlarının oluşumunda, özelde ise insan haklarının tamamında önemli bir tesire sahip olmuştur. Bu tesir temelde iki boyutlu görünmektedir: Öncelikle insan hakları içeriğinin, ardından bu içeriğin muhatabının atomizasyonu. Bu bölümde içeriğin atomize edilmesini tartışmakla yetinilmekte ve muhatap konusu bireyciliği tartıştığımız sonraki başlığa bırakılmaktadır.

Batılı insan hakları literatürü hakların içeriğini olabildiğince parçalayarak ve hukuki bütünü olabildiğince kategorize ederek adeta her bir somut durumu tek bir hak tanımıyla karşılama eğilimi göstermektedir. İnsan haklarına yönelik normatif üretim şemsiye nitelikli ve daha genel geçer kavramlardan ziyade net, tanımlanabilir, çerçeveselenebilir ve kapsamı olabildiğince minimize edilmiş hak tanımlamalarından oluşmaktadır.

Modern insan hakları literatüründe adil yargılanma hakkının içeriği olarak kabul edilen hak ve sınırlamaların sıralanması bahsi geçen atomizasyonun ölçüsü hakkında bir fikir verebilir. Kalabalık’a göre adil yargılanma hakkının içeriğini “(1) (a) Hukuken kurulmuş yetkili, (b) bağımsız ve (c) tarafsız bir yargı yerinde yargılanma hakkı, (2) kişilerin mahkeme ve hukuk önünde eşitliği, (3) makul bir süre içinde yargılanma hakkı, (4) adil muhakeme hakkı, (5) aleni muhakeme hakkı, (6) (a) ceza kanunlarının geriye yürümezliği ve (b) çifte yargılama yasağı, (7) suçsuzluk (masumiyet) karinesi, (8) duruşmalarda hazır bulunma hakkı, (9) aleni karar hakkı ve (10) temyiz hakkı¹⁸⁶” oluşturmaktadır.

¹⁸⁵ Galtung, syf. 31.

¹⁸⁶ Halil Kalabalık, **İnsan Hakları Hukuku**, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009, syf. 251-264.

Hakların teker teker belirlenmesi konusunda gösterilen bu hassas çaba aslında Batılı modern epistemolojinin doğal bir uzanımıdır. Batı'nın modernleşme sürecinde bilginin olabildiğince ufak parçalara bölünerek ele alınması evrenin anlaşılmasının doğal şartı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır: Bilmek, bölmektir. Bu temayülün sonucu olarak iyi (ahlak) ve güzel (estetik) olanın bilgisi felsefeye hasredilmiş, doğa bilimleri adı verilen ve kesin bilginin üretildiği iddia edilen alan itibar kazanmış ve sosyal bilimler isimli yeni bir kategori gelişim göstermiştir. Fakat bilginin atomizasyonu bu üçlü ayırmadan ibaret kalmamıştır. Her bir ayırımın içinde de özerk ve müstakil pek çok alanlar tanımlanmış, bu alanların birbirleriyle ilişkileri ve mesafeleri hassasiyetle tayin edilmiştir¹⁸⁷.

Bilgiye karşı geliştirilen bu parçacı yaklaşım 16. yüzyıl sonrası Batı'da gelişen algının hakimiyet ve egemenlik tutkusuna yapılan vurguyla ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Kadim zamanlardan bu yana bilgi gücün değil erdemın bir anahtarı olarak taltif edilmekteydi. Sokrates, Platon, Aristoteles ve hatta halefleri olan pek çok düşünür diğer ayrılıkları bir yana, bilgiyi erdemın kaynağı olarak ele almakta ortaklaşıyorlardı¹⁸⁸. Fakat Rönesans dönemiyle beraber bu durum değişmiştir. Modern bilimin doğuşunun arefesinde Bacon'da ifade bulunduğu gibi, bilginin en önemli fonksiyonu insan ırkının doğa üzerinde kurduğu egemenliğe aracılık etmesi olmuştur¹⁸⁹: Bilgi, güçtür. Bilgi erdemle değil güçle, anlamakla değil yararlanmakla birlikte düşünölmeye başlanmıştır.

Parçacı bilgi anlayışı tam olarak bu durumla ilişkilidir. Bilginin küçük parçalara bölünmesi bilgi parçaları üzerinde daha kolay egemenlik kurulmasını sağlar. Küçültölmüş ve sınırları belirlenmiş bilgi insan tarafından daha kolay arşivlenebilir, araçsallaştırılabilir, hakim olunabilir, kontrol edilebilir. Bilginin daha geniş havuzlarda biriktirilmesi ise muhakemeyi zorlaştırır, zahmeti fazlaştırır, öznelliğı artırır, sonuçların öngörülebilirliğini ve dolayısıyla kontrolü zayıflatır. Dolayısıyla bilginin atomizasyonu sonuçta bilgiye biçilen işlevle doğrudan ilişkilidir.

Bu gibi sebeplerden ötürü 16. yüzyıl sonrasında Avrupa'da mevcut bulunan neredeyse bütün bilgi birikimleri gibi hukuk da çok parçalı bir karakter taşımaktadır. Neticede hukuki/ahlaki bir kuram olan insan hakları da yukarıda bahsedilen parçacı bilgi anlayışının etkilerini

¹⁸⁷ Bu konuda yürütölen bir tartışma için: Abdulkadir İlgen ve İdris Demirel, Eleştirel Açından Tarihsel Arkaplanıyla Egemen Bilgi Yapıları Rejimi ve Sosyal Teori, **Türkiye Günlüğü**, sayı Bahar, 2008.

¹⁸⁸ Gökberk, syf. 85.

¹⁸⁹ Frederick Copleston, **A History of Philosophy**, cilt III, New York: Double Day, 1993, syf. 293.

üzerinde taşımaktadır. Bu durum bütün hak kategorilerinin dikkatle ayrımlanmış olmasında gözlemlenebilir. Hukuki ve ahlaki bir normatif bütün olan insan haklarının çeşitli kereler ve çeşitli formülasyonlarla kodifiye edilerek ifadelendirilmeye çalışılması aslında kültürel bir olgudur. Normatif sistemin olabildiğince detaylandırılmış küçük kategorilere bölünmeye çalışılması gibi muhakeme ve akıl yürütmenin de bu küçük kategorilerden hareketle gerçekleştirilmesi insan haklarının kültürel bir yükünü temsil etmektedir.

c. İnsan-Doğa İlişkisi: Doğanın İçkin Değerden Arındırılması

Batılı zihnin doğayla kurduğu ilişkinin de insan haklarına etkisi dikkat çekicidir. Modern Batı düşüncesinde doğayla insan arasında kategorik bir ayrım olduğu ve insanın doğaya üstün olduğu fikri hakimdir. Bu üstünlük dikey bir algıyı ve kuvvetli bir egemenlik ilişkisini de beraberinde getirir¹⁹⁰. Avrupa'da 16. yüzyıldan sonra gelişen kültüre göre her şeyin ölçütü ve nihai karar mercii olan insan doğanın da tartışılmaz efendisidir. Doğa üzerinde dilediğince tasarruf edebilir ve bu ahlaken kötü kabul edilemez¹⁹¹.

Bu konu Batılı literatürde ahlak ve doğa felsefesi bağlamında ve içkin değer (*intrinsic value*) ve araçsal değer (*instrumental value*) kavramlarıyla tartışılmaktadır. Buna göre, klasik antroposentrik dünya görüşü kapsamında yalnızca insan için değere sahipken geri kalan varlıklar araçsal bir değere sahiptir¹⁹². Carter'ın kelimeleriyle:

Antroposentrizm, genellikle akla ya da acıyı ve hazzı tecrübe etme kapasitelerine dayandırarak, içsel değere sahip ve hatta çıkarları olan tek varlık olarak insanı tanıır. Doğanın geri kalanı araçsal bir değere sahiptir; yalnızca insan refahını arttırdığı sürece ahlaki bir önemi hak eder.¹⁹³

¹⁹⁰ Davutoğlu, syf. 28.

¹⁹¹ Avrupa'da meydana gelen bu zihniyet değişimini Bacon'ın "bilmek egemen olmaktır" görüşüne ve Descartes'in mekanik dünya tasavvuruna bağlayan bir yorum için: Fikri Gül, İnsan Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 14, 2013, syf. 18. Yaşanan değişime dair başka bir inceleme için: Necmettin Özerkmen, İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, cilt 42, sayı 1-2, 2002, syf. 172.

¹⁹² Hicham Stephane Afeissa, **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**, cilt 1, New York: Macmillan, Editör: J. Baird Callicot ve Robert Frodeman, 2009, 'Intrinsic and Instrumental Value' maddesi.

¹⁹³ Neil Carter, **The Politics of the Environment: Ideas, Activism, Policy**, New York: Cambridge University Press, 2007, syf. 15.

Yani yalnızca insan değerini kendi varoluşundan dolayı hak eder. Geri kalan bütün unsurlar ya değersizdir ya da insanın varoluşuyla ilgisi olduğu sürece değer kazanır. Bu yaklaşım insanın anlamın tek kaynağı kabul edildiği Batı hümanizminin sonuçlarından biridir.

Günümüzde, çevreci bir ahlakın geliştirilmesine ilişkin tartışmalarla bu insan merkezli ahlak anlayışı çözümlenmekte ve aşılmaya çalışılmaktadır. Doğadaki insan dışı unsurların da içkin bir değere sahip olduğunu kabul etmekte ortaklaşan çeşitli çevreci etik yaklaşımları hakkındaki tartışmalar güncelliğini korumaktadır¹⁹⁴. Fakat insan merkeziliğin Batılı dünya görüşünde çok köklü ve merkezi bir yer sahibi olduğundan ve kolayca aşılabacağına benzemediğinden bahsetmek mümkündür.

Bu bakış açısının Batı kültürüne alternatif bir kültürün içinden gözlemlenmesi hayret vericidir. Polinezya'da yer alan Samoa takımadalarından birindeki Tiavea köyünün şefi olan ve dindirilemez merakının etkisiyle Batı ülkelerini dolaşmasının ardından köyüne geri dönen Tuiavii bu gözlemini şu şekilde ifade eder:

Biri kalkıp dese ki “Bu kafa benimdir, benden başka kimsenin olamaz”, doğrudur, onundur gerçekten, kimse sesini çıkaramaz. Elin sahibinden başka kimsenin o el üstünde hakkı yoktur. Buraya kadar *Papalagi*'ye (Polinezya yerlilerinin genelde yabancılar, özelde Batılılar için kullandığı isim –y.n.) hak veriyorum. Ama o, bununla kalmayıp yalnızca kendi kulübesinin önünde yetiştirdiği diye “Bu palmye benimdir” diyebilir. Sanki onu yetiştiren kendisiymiş gibi. Oysa palmye kesinlikle onun değildir, asla. Onu yerden çıkartıp bize uzatan Tanrı'nın elidir. Tanrı'nın birçok eli vardır. Her ağaç, her çiçek, her ot, deniz, gökyüzü, gökyüzündeki bulutlar bütün bunlar Tanrı'nın elleridir. Onları tutabiliriz, varlığına sevinebiliriz, ama kalkıp da “Tanrı'nın eli benim elimdir” diyemeyiz. İşte, *Papalagi*'nin yaptığı budur.¹⁹⁵

Tuiavii'nin deyimiyle, *Papalagi*'de insan ile doğa arasında tanımlanan bu egemenlik ilişkisinin doğal sonucu, insanların doğa üzerinde özgürce tasarruf etme hakkının kabulüdür. Tersten bir okumayla; doğanın bir hak süjesi olamayacağına da bu kabule dahil olduğunu görürüz. Mesela gıda endüstrisi kapsamında milyarlarca büyükbaş ve daha çok küçükbaş hayvanın güneşten, topraktan hatta hareket etmektен alıkoyularak insanlık dışı koşullar

¹⁹⁴ Bilge Kağan Şakacı, Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımı Çözümlemesi, **Mülkiye Dergisi**, cilt 37, sayı 1, 2013, syf. 12-18.

¹⁹⁵ Erich Scheurmann, **Göğü Delen Adam**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, syf. 58 - 59.

altında kesime hazır hale getirilmesi insan hakları çerçevesinde sorunsallaştırılmamaktadır¹⁹⁶. Tam bu noktada, insan haklarının başka bir Batılı boyutu ortaya çıkmış bulunmaktadır: Tarih boyunca varlık göstermiş pek çok dini, felsefi ve kültürel sistemin aksine hümanizmin etkisini üzerinde taşıyan Batılı insan hakları, ismiyle müsemmadır ve yalnızca insanların haklarını garanti altına almaya odaklanmıştır.

İçinde bulunduğumuz dönemde hayvan hakları şeklindeki yeni bir kategorinin gelişmeye başladığı doğrudur. Fakat bu çok sonradan ve daha cılız bir gelişimdir. Hayvanların ya da geri kalan canlı varlıkların haklarının insanlarınkinden çok daha geride olduğu iması bütün normatif sistemin özündeki varlığını sürdürmektedir. Öte yandan, insan hakları literatüründe geri kalan doğanın herhangi bir hakka sahip olduğuna dair bir emare bulmak zordur. Gelişmekte olan çevre hakkı bakımından hakkın süjesi çevrenin kendisi değil yine insandır. Çevre hakkı insanların dengeli, sağlıklı vb. bir çevrede yaşama haklarını düzenler.

İnsan hakları yalnızca bir hukuk teorisi olarak ele alındığında içinde tabiatı barındırmaması daha rahat bir şekilde izah edilebilir. Fakat insan haklarının aynı zamanda çağımızın en etkili etik teorilerinden biri olduğu dikkate alındığı takdirde doğayla kurduğu ilişkinin zafiyeti açığa çıkmaktadır. Temel etik teorinin tamamen insan merkezli kurgulanışının kültürel bir olgu olduğundan rahatlıkla bahsetmek mümkündür. Söz gelimi Doğu Asyalı kültürlerde veya Avustralya'nın yerli kültüründe insan ile tabiatın iç içe olduğu felsefi yaklaşımlar hakimdir. Dolayısıyla insan merkezlilikten bahsederken evrensel bir zorunluluktan değil, bir tercihten bahsetmiş oluyoruz.

Bu insan merkezliliğin yalnızca modern Batı'ya özgü olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Özellikle İbrahimi geleneğe mensup dinlerde insanın tabiatın kategorik olarak üstün olduğu fikri yaygın bir şekilde yer almaktadır. Ama modern dönemde gelişen Batı kültüründe bu üstünlüğün anlaşılma ve uygulanması özenli bir parantezi gerektirecek kadar niteliklidir. Modernizmle ve özellikle de endüstriyalizmle birlikte dinlerdeki ya da geleneksel dönemdeki insan-doğa ilişkisinin çok daha ileri bir seviyeye taşındığından rahatlıkla bahsedilebilir. Dolayısıyla, insan haklarının insan merkezli yapısının Batı kültürünü işaret eden bir diğer unsur olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

¹⁹⁶ Bu konuda insan haklarının “genişletilmesini” savunan bir görüş için: Paola Cavalieri, Genişletilmiş Bir İnsan Hakları Kuramı İçin, **Birikim Dergisi**, sayı 195, 2005.

d. İnsan-İnsan İlişkisi: Herkesin Herkesle Savaşı

İnsan haklarının insan-insan ilişkisi bakımından sahip olduğu kültürel yükü en azından iki tema üzerinden tartışmak uygun görünmektedir. Bu temaların ilki, toplumun temel yapıtaşı ve insan haklarının neredeyse tek muhatabı olarak bireyin belirlenmesidir. Diğeri ise temel toplumsal ilişki biçiminin toplumun atomları olan bu bireyler arasında süregiden bir çatışma olarak kabul edilmesidir.

i. Toplumun Yapıtaşı Olarak Birey

Bir önceki kısımda yer alan bireycilik başlığında da belirtildiği gibi, modern Batı’da toplumun temel yapıtaşı ve anlamlı en ufak birimi birey olarak ortaya çıkmıştır. Süreç içerisinde köyler, cemaatler, aileler, mahalleler ve diğer geleneksel toplumsal aktörler çözümlenerek ya da gerileyerek birey yegane egemen hale gelmiştir. Oluşan bu yeni kültürde birey toplumun atomu; anlamlı en ufak birimi, hammaddesi ve temel belirleyicisidir. Galtung bu durumu şu şekilde ifade eder: *“Batılı kozmoloji bireysel faileri toplumsal yapının nihai birimleri, toplumsal atomlar, deyim yerindeyse binanın tuğlaları olarak tanımlar. Bu bakış açısına göre, gruplar dayanışmanın getirdiği zorunluluklarla yalnızca bireylerin serbest gelişimlerini kısıtlamakla kalmazlar, aynı zamanda daha az “gerçek”tirler.”*¹⁹⁷

Bu anlayış insan haklarının gelişiminde de adeta temel belirleyen olmuştur. Daha önce defaatle bahsedildiği gibi insan hakları bakımından hakların muhatapları yalnızca bireylerdir. Özellikle klasik liberal teorinin insan hakları bakımından esas vurgusu, bu hakların bireylerin özgürlüklerini tesis eden haklar olduğudur¹⁹⁸. Nitekim meşhur liberal düşünür Ayn Rand’a göre *“Yalnızca insan hakları mevcuttur – Her bir bireyin teker teker birey olmalarından dolayı sahip oldukları haklar. ...hakikatte “ekonomik haklar”, “kolektif haklar”, “kamu çıkarı hakları” şeklinde haklar mevcut değildir. “Bireysel haklar” terimi anlamsız bir deyimdir: Çünkü zaten başka tür bir hak ve bu haklara sahip olabilecek başka bir özne yoktur.”*¹⁹⁹

¹⁹⁷ Galtung, syf. 65.

¹⁹⁸ Anıl Çeçen, **İnsan Hakları**, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995, syf. 39.; Bülent Yavuz, Çoğulcu Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, cilt 13, sayı 1-2, 2009, syf. 293.

¹⁹⁹ Ayn Rand ve diğerleri, **Capitalism: The Unknown Ideal**, Penguin, 1986, syf. 326-28.

Rand'ın yaklaşımı insan haklarının köklerinde yatan temel yaklaşımın radikal bir savunusunu temsil etmektedir. İnsan haklarının en güncel içeriği olan üçüncü kuşak insan haklarının en azından bir kısmının gösterdiği kadarıyla bu haklara yalnızca bireylerin sahip olabileceğine dair genel kabulde de kimi istisnalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kendi kaderini tayin hakkı, azınlık hakları ve gelişme hakkı gibi hakların kurgulanmasında hak süjesi birey olarak şekillenmemektedir²⁰⁰. Sayılan haklar bireysel olarak elde edilebilecek haklar değildir ve bu hakların tamamının muhatabı bireyler değil topluluklardır. Fakat bu istisnai ve görece güncel gelişmeler insan haklarının temel yapısının bireye odaklı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Diğer yandan, üçüncü kuşak insan hakları zaten henüz çok cılız haklar görünümündedir.

İnsan haklarının birey odaklılığını birkaç örnekle belirlemek yerinde olabilir: Mevcut insan hakları sistemi her bireyin eğitim alma hakkını korumaktadır. Fakat arzu eden kültürel/siyasal/toplumsal grupların kendi eğitim müfredatlarını oluşturmaları güvence altına alınmaz. Benzeri bir şekilde, insan hakları her bireyin mülkiyet hakkını korumaktadır. Fakat belirli grupların kendi aralarında ortak mülkiyete sahip olmaları insan hakları kapsamında korunmaz. Bütün bu durumlar insan haklarının bireyi esas alan kültür-eksenli yapısının bir sonucudur.

ii. Temel Toplumsal İlişki Olarak Çatışma

İkinci olarak, toplumun atomları olarak algılanan bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkinin niteliğini irdelemek gerekmektedir. 16. yüzyılın ardından Batı'da gelişen kültürel zeminde bahsi geçen bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişki tam bir rekabet ve çatışma ilişkisidir. Schubart ve Sorokin'in dikkatle vurguladığı gibi “...Kahraman insan her güce ve her Tanrıya meydan okur. Etkindir, gergindir ve alabildiğine enerjiktir²⁰¹”; “maddi değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık (popülerlik), modern duyumcul insanın uğrunda döğüştüğü ve mücadele ettiği esas değerler olmuşlardır²⁰²”.

Modern Batı'da sadece insan toplumunun değil bütün canlılığın bir mücadele, rekabet ve çatışmayla yaşamını sürdürdüğü fikri yaygınlık kazanmıştır. Geleneksel dünya görüşünde olduğu gibi doğa ahenkli ve uyumlu bir bütün değil, bütün unsurlarının hayatta kalmak için sürekli çatışmalara girmek ve mücadele etmek zorunda olduğu bir sistem olarak anlaşılmaya

²⁰⁰ Kara, syf. 92.

²⁰¹ Schubart, syf. 13-16.'dan aktaran Sorokin.

²⁰² Sorokin, syf. 175,176.

başlanmıştır. Modern Batı'nın düşünce köklerinde sarsılmaz bir yere sahip olan Darwin'in evrim teorisinin temel tezlerinden biri bütün doğanın geliştirici bir çatışma içinde olduğu iddiasıdır²⁰³. Darwin'e göre çatışmalar ve doğal seleksiyon mekanizması²⁰⁴ canlıların yaşadıkları karmaşıklaşmanın ve gelişmenin temel sebebidir.

Bu olgusal saptama toplumlar konusunda da kendisini tekrar eder. Geleneksel dönemde insan toplumu çeşitli işlev ve görevler çerçevesinde ayrımların olduğu birbirini tamamlayan uyumlu ve ahenkli bir bütün olarak anlaşılırken, Modern dünyada çatışmacı sosyal teorilerin gelişmesiyle birlikte çatışmalı ve gelişmekte olan bir olgu olarak kabul edilmeye başlanmıştır²⁰⁵. Bu yaklaşıma göre çatışma bütün toplumlarda kendisine yer bulan, toplumların tabiatından kaynaklanan karşı koyulamaz bir gerçektir. Çatışmalar olumsuz olgular değildir. Toplumsal gelişme ve ilerlemenin dinamosudur.

Siyaset felsefesinin temellerinde de çatışmanın yadsınamaz bir realite olduğuna dair kesin inanç yatar. İnsan doğası ve insan toplumunun çatışmacı bir öze sahip olduğunu iddia eden ve bunu kendi siyasi teorisine temel yapan ilk düşünür daha önce de bahsedilen Thomas Hobbes'tur. Bireyciliğin kuvvetli temsilcilerinden Hobbes'un doğa durumu olarak tarif ettiği devlet öncesi farazi toplumda kendi deyimiyile *herkes herkesle savaş halindedir*²⁰⁶ ve *insan insanın kurdudur*. Jean Jacques Rousseau da doğa durumu konusunda Hobbes'u tekrar eder. Bu yaklaşımla modern devletin varlık sebebinin bu 'doğal' çatışmayı dindirmek ve düzeni tesis etmek olarak şekillendiği görülür.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi, Modern Batı düşüncesinde insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin temelinde çatışma olgusu yatar. Bu düşüncenin insan haklarına en önemli yansıması insan hakları düşüncesinin temel kurgusunda ve hatta isminde yer alır: Haklar. Çatışmacı kültürün sonuçlarından biri olarak insan hakları kendi ahlaki

²⁰³ Darwin meşhur Türlerin Kökeni isimli kitabında doğada mevcut bulunan çatışmadan şu kelimelerle bahseder: "Köpekgillerden iki hayvanın, besinin kıt olduğu bir sırada, beslenmek ve yaşamak için birbiriyle savaştığı gerçekten söylenebilir. ...Bir bitki her yıl ortalama biri gelişen bin tohum üretir, çok yerinde olarak, o bitkinin o sırada toprağı kaplayan aynı ve başka türden bitkilerle savaştığı söylenebilir. Ökseotu elmaya ve başka birkaç ağaca bağımlıdır, ama o ağaçla da savaştığı çok dar bir anlamda söylenebilir, çünkü bu yarı-asalak bitkilerin birçoğı aynı ağaçta gelişirse zayıf düşer ve ölür. Ama birçok ökseotu fidesi aynı dalda birbirlerine yakın olarak büyürse, birbirleriyle savaştıkları çok yerinde olarak söylenebilir." Charles Darwin, **Türlerin Kökeni**, Ankara: Onur Yayınları, 1976, syf. 87,88.

²⁰⁴ Çatışma sonucunda güçlünün hayatta kalması ve zayıfın elenmesi.

²⁰⁵ Ünver Günay, Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 21, 2006/2, syf. 518.

²⁰⁶ Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriğı, Biçimi ve Kudreti**, Yapı Kredi Yayınları, 1992, syf. 92 vd.

değer taşıyan bir olgu olma iddiasındaki normatifliğini sorumluluklar değil haklar üzerinden kurgular.

Oysa tarihin başından bu yana yaygın olan felsefi, dini ve ahlaki teori ve kabuller insan için esas olarak sorumluluk ve ödev kavramlarını vurgulamaktadır. Balı'nın belirttiği gibi, “*insan ve toplum yaşamını düzenleyen, başta dinsel kurallar olmak üzere, tüm düzen normları, öncelikle insanların kendilerine yönelerek bizzat neyi yapmaları, nelerden kaçınmaları gerektiğini söylemiştir*²⁰⁷.” Nesiller ve çağlar boyunca adil ve ahlaki bir toplumsal düzenin temini, herkesin hakları için mücadele etmesinden ziyade herkesin sorumluluklarını yerine getirmesine bağlanmıştır.

İnsan hakları bu kadim gelenekten önemli bir kopuşu simgelemektedir. İnsanların sorumluluklarından ziyade haklarının vurgulanması hem ‘öteki’yle kurulan yeni tip ilişkiden kaynaklanır hem de ‘öteki’yle kurulan bu ilişkinin niteliğini yeniden üretir. 16. yüzyıl sonrası Batı dünyası için diğer insanlarla kurulan ilişki bir dayanışma değil rekabet ve çatışma ilişkisidir, çünkü hayat *herkesin herkesle savaşıdır ve insan insanın kurdudur*.

Bu kültürün üretimi olan ‘ahlaki’ nitelikli temel normatif kurgu de kişinin diğer insanlara karşı sorumluluklarını değil, diğer insanların (ve genelde devletin/toplumun) kişiye karşı sorumluluklarını tanımlamaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, insan bir diğer insanda kendi sorumluluklarını değil sınırlılıklarını görmeye başlamıştır. Artık önemli olan ‘ötekine iyi davranmayı öğütleyen’ ahlaki sorumluluklar değil, ‘ötekiye karşı ileri sürülebilen’ ve kavga etmekte kullanılabilen haklardır.

Aslında haklar ve sorumluluklar bir madalyonun iki yüzü gibidir. Kişide hak olarak görünen bir şey karşı tarafta bir ödev dönüşür, karşı tarafın ödevi ise kişinin hakkı olarak görünüm kazanır. Dolayısıyla haklar ve ödevlere ilişkin tartışma bunlardan birini bırakarak diğerini tercih etme tartışması değildir. Her koşulda ve bunu açıkça ifade etmeseler de bütün normatif sistemler aynı anda hem ödev hem de hak tanımlamaları yaparlar. Mesele, ana kurgunun madalyonun hangi yüzüne odaklandığına ilişkindir.

İnsan hakları son kertede bu madalyonun hak yüzüne odaklı bir şekilde kurgulanmaktadır. Bütün vurgusu haklar üzerine kuruludur. Bu haliyle entelektüel içeriği insanların birbirlerine

²⁰⁷ Ali Şafak Balı, **Hukuk, Toplum ve Siyaset**, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011, syf. 108.

karşı verdiği kavgalarda kullanılacak argümanların kaynağını teşkil etmektedir. Ortalama bireyin dikkatini sorumluluklarından çok haklarına çekmesiyle hem rekabetçi ve kavgacı kültürün ürünüdür hem de bu kültürü beslemektedir.

e. İnsan-Tanrı (Kişi-Ötesi) İlişkisi: Kadir-i Mutlak Devlet ve Ahlakın Ontolojik Zemini

Bu başlık altında iki konunun ele alınmasıyla yetinilmektedir. Batı medeniyetinde insan ile Tanrı arasında kurulan ilişkinin insan haklarına ilk yansıması insan haklarının devletin tanrılaşması sırasında oynadığı rolde aranmalıdır. İnsan haklarını koruma mekanizmalarının yerel değil ulusal düzlemlere mahsus kılınması bu konunun doğal bir uzantısıdır. İkinci olarak, modern Batı toplumunda gelişen ahlak anlayışının insan haklarına etkisini de bu başlıkta incelemek uygun olacaktır.

i. Modern Dönemin Tanrısı Olarak Devlet

İnsan haklarının devletin Tanrı'nın rolünü oynamasına nasıl yol açtığıyla başlayalım. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, kültürlerde farklı iktidar çeşitleriyle kurulan ilişkilerin belirli bir iç tutarlılık taşıdığıdır. Özellikle aile içi iktidar, siyasal otorite ve aşkın otorite (birçok kültürde Tanrı) ile ilişkilerin kurgulanmasında ciddi bir geçişkenlik söz konusudur. Roma Hukuku bu bakımdan güzel bir örnek sunar. Ailenin başı olarak kabul edilen *pater familias* ile ülke liderliğinin yetki ve sorumlulukları arasında ciddi ve bilinçle üretilmiş bir benzerlik gözlemek mümkündür. İslam medeniyetinde de pek çok kez Allah'ın sıfatlarıyla sultanın/imamın sıfatlarının iç içe geçtiği rahatlıkla görülür. Eşari kelamının genel kabul görmesinin ardından imamın (yöneticinin) tıpkı Allah'ın bu düşünce sisteminde tanımlandığı gibi "hikmetinden sual olunamaz", "kendi mülkünde dilediğince tasarruf etmesinin adaletin kendisi olarak kabul edildiği" bir düzlemde anlaşılması bu duruma örnektir²⁰⁸.

Batı medeniyetinin tarihsel sürecinde de modern devletin iktidarıyla Tanrı'nın iktidarı arasında ciddi bir benzerlik göze çarpmaktadır. Galtung Batılı zihnin aşkın ilke olarak kabul ettiği Tanrı'yla kurduğu ilişkinin doğrudan devletle olan ilişkiye kopyalandığını belirtir²⁰⁹.

²⁰⁸ Bu konuda geniş bir tartışma için: İlhami Güler, **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

²⁰⁹ Galtung, syf. 29.

Batılı modern devlet seküler bir Tanrı görünümündedir: Her yeredir. Toplumun en kılcal damarlarına kadar nüfuz eder. Her şeyi bilir, her şeye gücü yeter, yoksulları gözetir, ‘günahkârları’ cezalandırır, zulme engel olur, insanları korur ve kollar. Bundan dolayı her şeyden sorumludur. Bütün sorunlar ona arz edilerek ve ona sığınarak çözüme kavuşur.

Bazı yazarlar tarafından insanın hürriyet ve haklara sahip olabilmesinin dahi tamamen devletin varlığına bağlanmış²¹⁰ olması yukarıdaki satırların hukuki izdüşümü olarak kabul edilebilir. Fakat elbette bir devlet olmasaydı da hakların var olacağını kabul eden pek çok yazar da mevcuttur. Bu noktada devleti meşrulaştırma işlevini insan hakları devralmaktadır. İnsan hakları teknik bakımdan yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilmektedir. Elbette bunun temel gerekçesi bu hakların yalnızca devlet tarafından ihlal edilebileceğidir. Fakat bu tersini de doğru kılar: Öyleyse bu haklar yalnızca devlet tarafından korunabilir²¹¹. İşin püf noktası tam olarak buradadır. Devletin insan haklarının temin ve tesis edilmesinden esas sorumlu ilan edilmesinin merkezileşmiş ve kuvvetli, adeta tanrısal bir devlet yapılanmasını gerektireceği ve aynı zamanda bu tip yapılanmaları meşrulaştıracığı açıktır²¹². Balı’nın kelimeleriyle:

Çağdaş insan hakları söylemi, gerçekte sıradan bir insanın hak ve özgürlüklerinin garantisini olmaktan ziyade, onun doğuştan itibaren sahip olduğu en doğal haklarını kullanma konusunda başka iradeleri (devleti) tek yetkili kılma söylemidir.²¹³

Eğer insanların yaşamlarını sürdürmeleri için elzem olan insan haklarının korunması esas olarak devletin göreviyse, devletin de bu hakları gerçekleştirmek için toplumun kılcal damarlarına nüfuz edecek kadar güç ve kuvvet sahibi olması gerekmektedir²¹⁴. Bu açıdan, insan haklarının yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilmesinin, hem

²¹⁰ Ahmet Mumcu ve Elif Küzeci, **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri**, Ankara: Savaş Yayınları, 2003, syf. 29.

²¹¹ Doğan ve Çamurcuoğlu, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi’nin hakların temininin ancak siyasi iktidar aracılığıyla mümkün olabileceği anlayışı üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir. İlyas Doğan ve Gülden Çamurcuoğlu, Fransa’da İnsan Haklarının Gelişimi, **İnsan Hakları Hukuku** içinde, Editör: İlyas Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2015, syf. 107.

²¹² Söz konusu kurgunun insanın haklarından çok devletin meşruiyetini temin ettiğini vurgulayan bir tartışma için: Balı, syf. 111-112.

²¹³ Ali Şafak Balı, Hangi "İnsan'ın Hakları?", **Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar - V Sempozyumu (HFSA)** içinde, Editör: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2010, syf. 41.

²¹⁴ Galtung, syf. 22.

devletin kadir-i mutlak Tanrı'yla özdeşleştirildiği kültürel zeminden doğduğu hem de aynı kültürel süreci yeniden ürettiği açık görünmektedir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken ikinci bir konu; insan haklarının korunmasının yerel değil ulusal ölçekte ele alınmasının da aslında evrensel bir zorunluluk olmadığı gerçeğidir. 'Kadir-i mutlak' bir devletin insan haklarının yegâne savunucusu olarak belirlenmesi yukarıda açıklanan kültürel kabul ve öncüllerin yine kültürel olan bir sonucundan başka bir şey değildir.

Mevcut formül aslında Batı'nın ürettiği formüldür. Galtung'un deyişiyle "*Batı'nın formülü güçlü bir tanrı/güçlü bir devlete sahip olmak ve bireyi güçlendirerek bunu dengelemek olmuştur. Başka toplumlar, örneğin birçok kabile, bunların ne birine ne diğerine sahip olmuştur. Sonra, güçlü devletler ve zayıf bireylere dayalı despotik yapılar vardır. Dördüncü olasılık ise, İzlanda ve Faroe Adaları gibi dikkate değer yapıları akla getiren zayıf devletler ve güçlü bireyler formülüdür*". Üstelik buradaki bütün bu formüller devlet ve birey üzerinden şekillendirilmiştir. Devlet ve birey dışı toplumsal aktörlerin devrede olduğu çok daha başka formüller kurgulanabilir.

Bu haliyle Batılı formül insan haklarının doğrudan yerel düzlemde temin edilebilmesinin önünü kesmektedir. Aynı zamanda bu kurgu paradoksal bir biçimde kendi amaçlarının önünde de engel teşkil etmektedir. İnsan hakları kuramı bakımından en büyük hak ihlalcisi olarak kabul edilen devlet aynı zamanda hakları ikame eden tek makamdır. Hakların temin edilmesi görevinin verdiği meşruiyetle canavarca büyümesi pek çok kez paradoksal olarak hakların ihlalindeki artışı da beraberinde getirmektedir.

Bütün bu anlatılanlar ışığında, insan haklarının devlete yüklediği işlevin de evrensel bir olgu olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Devletin toplumdaki temel ahlaki norm sisteminin bekçisi olarak kabul edilmesi pek çok önemli sonuçları olan ideolojik ve kültürel bir tercihtir ve kesinlikle tarafsız değildir. Bu sistem belirli bir toplumsal yapı ve devlet modelini de bagajında taşımaktadır.

ii. Ahlakın Altyapısının Çöküşü ve İnsan Hakları

Bu konunun yanında, insanın Tanrı'yla kurduğu ilişkinin tavsamasından kaynaklı olarak ahlak olgusunda meydana gelen değişimin de insan haklarının şekillenmesinde etki sahibi olduğunu

belirtmek gerekmektedir. Önceki satırlarda modern Batı toplumunda insanüstü referanslara sahip özgeci ahlak teorilerinin yerini ahlak karşıtı faydacı ve hazcı kurgulara bıraktığını belirtmiştik. İnsanüstü zeminin bu şekilde buharlaştırılması, ya da daha popüler bir deyişle *Tanrı'nın öldürülmesi* hukukun aşkın referanslarının da tarumar edilmesi anlamına gelmiştir. Bu durum hukuk alanında doğal hukukun yerine hukuki pozitivizmin yerleşmesi olarak tezahür etmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi insan haklarının en önemli dayanaklarından biri doğal hukuk düşüncesidir. Bu bakımdan, pozitivizmin egemenliğini ilan ettiği 19. yüzyıldan hemen önce ortaya çıkan insan haklarının pozitif hukuk yaklaşımına kısmen bir meydan okuma içerdiği söylenebilir. Fakat eğer ortada bir yarış varsa, söz konusu yarışta galip gelenin insan hakları olduğunu söylemek zor görünmektedir. Aksine, çoğu kez insan haklarının adaleti sağlamak ve hakları ikame etmekten ziyade, pozitif hukuk felsefesinde 'hukukun amacı' olarak tayin edilen toplumsal düzeni sağlamak²¹⁵ gibi somut çıkarlar için araçsallaştırıldığı gözlemlenebilir.

Bu durum, insan haklarının *kerametinin kendinden menkul olmasıyla* doğrudan ilişkilidir. İnsan hakları, kadim doğal hukuk öğretilerinde olduğu gibi insanlar için normatif bir çerçeve çizmektedir. Fakat bunu çizme 'yetkisini' nereden aldığı konusunda tam bir belirsizlik mevcuttur. Bir yönüyle doğal hukuk teorisinin bir uzanımıyken altyapı ve biçim olarak tamamıyla sekülerdir. Bu niteliğinden ötürü kendisini aşkın bir olguya izafe ederek kurgulayamaz. İşte bu durum insan haklarını uygulamanın 'ödev' olarak algılanmasını zorlaştırmakta ve araçsallaştırılmasını kolaylaştırmaktadır.

İnsan haklarının uygulanmasında 'merkez' ile 'çevre' arasında mevcut bulunduğu iddia edilen çifte standardın sebeplerinden biri bu noktada aranmalıdır. Doğal hukuk anlayışından beslenmeyen ve doğal hukukun ontolojik/etik zeminine yerleşmeyen insan haklarının güvenlik, denge ve düzenin bir aracına indirgenmesi doğal bir sonuçtur. Bu indirgeme; 'merkez'in güvenliğini, dengesini ve düzenini bozmayan durumlarda insan haklarının çoğu kez askıya alınmasının arkasında yatan önemli sebeplerden biridir. Çünkü bu yaklaşıma göre esas olan adalet idesine ulaşmak ve hakları ikame etmek değil; toplumsal düzen ve dengenin tesis edilmesidir. Öyleyse bunların bozulmadığı yerde insan hakları ihlal edilebilir.

Elbette insan haklarının seküler bir çerçevede teorize edilmesi de çeşitli sonuçları olan son kertede kültürel bir tercihtir. Modern Batı'da gelişen sekülerizmin doğal bir uzanımıdır. Pek çok

²¹⁵ Yasemin Işıқтаç, **Hukuk Sosyolojisi**, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013, syf. 124.

kültür insan hakları gibi geniş kapsamlı normatif kurgularını metafizik veya kozmolojik atıflarla temellendirme yoluna gitmeyi tercih etmiştir. Seküler bir altyapı üzerinden yükselen normatif bir teori hem araçsallaştırılmaya daha müsait hem de pek çok kültür için tercih edilmesi daha zor bir teori olarak görünmektedir.

f. Değerlendirme

Geçtiğimiz sayfalar boyunca insan hakları Galtung'un modelinde yer alan altı farklı kategori üzerinden inceleme konusu yapıldı. Bu hakların hem mekan, zaman ve bilgi algısı bakımından hem de insan-doğa, insan-insan ve insan-aşkın güç ilişkileri bakımından ne gibi bir kültürel yüküyle yüklü olduğu konusunda bir tartışma yürütüldü.

Kanaatimizce bütün bu tartışmadan çıkan sonuç özetle şudur: İnsan hakları teorisi bahsedildiği gibi evrensel bir nitelik taşımamaktadır. Pek çok yönden Batı kültürüyle doğrudan ilişkiler kurmaktadır. Öncelikle Batı'nın merkez/çevre ve ileri/geri temasının taşıyıcısıdır. Bilginin temel işlevinin tabiata egemen olmak ve yarar sağlamak olarak anlaşıldığı ve tamamen atomize edildiği bir kültürün uzanımıdır. İnsan ile geri kalan tabiat arasında kategorik ve keskin bir ayrımın sürdürücüsüdür. Bireylere odaklıdır ve bireylerin birbirlerine karşı verdikleri kavganın argümanlarını teşkil eder. Çok güçlü bir devlet ve seküler bir ahlak modelinin de taşıyıcısıdır.

İnsan haklarını kültür-eksenli yapan bu ilişkiler henüz isminde tecessüm etmeye başlamaktadır. Modern ve Batılı anlamda 'insan hakları'na sahip olmaktan kasıt, son tahlilde; doğadaki başka herhangi bir unsurun değil, 'merkez'de yaşayan, geleneksel aidiyetlerinden soyutlanmış ve sürekli birbiri ile savaş halinde olan bireylerin, yalnızca güçlü bir devlet yapılanması tarafından, yerel değil ulusal düzeyde, adalet değil toplumsal düzen ve dengenin devamı için temin edilebilen teker teker ve hassasiyetle çerçevenilmiş ve diğer bireylere karşı verilen kavgalarda argüman kaynağı olarak kullanılan haklara sahip olmasından ibarettir.

Kuşkusuz bu tarif bu kısım boyunca tartıştığımız iddiaların bir özeti hükmündedir. İç içe geçmiş daha karmaşık durumlardan ve gri alanlardan arındırılarak karikatürize edilmiştir. Dolayısıyla burada yaptığımız tanımla gerçekliği tamamen kuşatmanın değil eleştirel bir karikatür üretmenin amaçlandığını akılda tutmakta fayda bulunmaktadır. Bu tanım çarpıcı

olduğu gibi çarpıtılmıştır ve gerçekliğin tamamını değil vurgulanması önem arz eden bir yüzünü temsil etmektedir.

Peki diğer yüzde ne bulunmaktadır? En başta, ortaya koyduğumuz neredeyse bütün eleştirel çözümlerlerin temel kaynaklarının Batılı olması yer almaktadır. İnsan haklarının kültürel eleştirisinin de entelektüel merkezi Batı'dır. Batılı olmayan yazarlar da çok yoğun oranda Batılı söylem havuzundan beslenmektedir.

İkinci olarak, insan haklarının kendisine yöneltilen eleştirilerden ciddi ölçüde beslendiğine dikkat etmek gerekmektedir. Özellikle literatürde üçüncü kuşak haklar ya da dayanışma hakları olarak anılan yeni hak kategorilerinin gelişim süreçleri bu eleştirilerin etkilerini üzerinde taşımaktadır. Bu kategorilerle birlikte hakların sahiplerinin yalnızca bireyler olarak kabul edilmesine yönelik anlayış gevşetilerek aşılmaktadır. Barış hakkı, gelişme hakkı, çevre hakkı, insanlığın ortak mirasına saygı hakkı gibi dayanışma haklarının oluşumuyla birlikte insan haklarının bireyci doğası kısmen geriletilmektedir²¹⁶.

Bu süreçle eşgüdüm halinde bir bütün olarak insan haklarının yalnızca devlete yükümlülük yükleyen haklar olarak anlaşılması da yaygınlığını kaybetmektedir²¹⁷. İnsan haklarının kapsamlı bir etik teori formunu kazanmasıyla birlikte bu haklar devlet dışı aktörlere de yükümlülükler yükleyen haklar olarak anlaşılmaya başlanmaktadır. Dolayısıyla, burada yaptığımız eleştirel tasviri insan haklarının benzeri eleştiriler çerçevesinde gelişimini sürdürdüğünü akılda tutarak değerlendirmek gerekmektedir.

Bu dönüşüm süreci kuşkusuz buradaki eleştirilerin madalyonun yalnızca bir yüzünü temsil etmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Fakat bunun yanında, bu dönüşüm yaşanmasa bile tarafımızca çizilen sahneyi gerçekliğin tamamı olmaktan alıkoyan pek çok diğer faktör bulunmaktadır. Gerçekliğin bir yönü, insan haklarının zımnen Batı'nın merkez/çevre ve ileri/geri temalarının taşıyıcısı olmasıdır. Diğer yönü ise aynı insan haklarının nerede ve ne zaman yaşarsa yaşasın bütün insanların aynı değerinde olduğuna yönelik liberal kurgunun da

²¹⁶ Kaboğlu; Rivero, Pelloux ve Sudre gibi pek çok yazarın üçüncü kuşak hakların insan hakları olarak kabul edilmesine karşı çıktığını aktarır. İtirazların ortak noktası hakların öznelinin bireyler olmaması, kapsamının belirsizliği ve kime yükümlülük yüklediklerinin anlaşılabilirliği. Dayanışma hakları için "bu güzel sözler dileklerdir, taleplerdir fakat haklar değildir" diyen Sudre, bu hakların insan hakları olarak kabul edilmesinin insan haklarının kavramsal birliğini ve entelektüel uyumunu bozacağını ifade etmektedir. İbrahim Ö. Kaboğlu, Dayanışma Haklarının Hukuksal Değeri, **İnsan Hakları Yıllığı**, cilt 13, sayı 1, 1991, syf. 37.

²¹⁷ Doğan, syf. 51-52.

en önemli temsilcisi olduğudur. İnsan hakları, yeryüzünün tamamında ve tüm zamanlarda yaşayan insanları aynı temel hak ve özgürlüklere ve aynı değere sahip kabul eden eşitleyici bir söylemin de taşıyıcısıdır.

İnsan haklarının bireyciliği önemli eleştirilerle karşı karşıyadır. Fakat aynı bireycilik, bireylerin özgürlüklerini kısıtlayan çeşitli yapıların baskılarından kurtulmalarında önemli bir katkı sahibidir. İnsan hakları kapsamında ödevlerden değil haklardan bahsedilmesi de bu hakların esas olarak birey-devlet diyalektiğinde işlevsellik kazanan hukuki bir çerçeve olarak tasarlanmasıyla daha rahat anlaşılabilir. Bu diyalektik içerisinde hareket eden ve devlete karşı bireyin haklarını değil ödevlerini vurgulayan bir normatif sistem kuşkusuz despotik yapıların entelektüel altyapısını teşkil etmekten daha ileri bir misyona sahip olamazdı. Birey-devlet ilişkileri bağlamında bireylerin ödevlerinden çok haklarını vurgulamak gayet anlaşılabilir sebeplere dayanmaktadır. Sorun bu hakların birey-devlet diyalektiğinin dışına taşmasıyla ortaya çıkmaktadır.

İnsan haklarının güçlü bir devlete ve onu dengeleyen güçlü bireylere dayanan modeli şüphesiz evrensel değildir. Fakat insan haklarının yerelden evrensele çeşitli ölçeklerde kurgulanmış farklı mekanizmalarla korunmasıyla hayata geçirilmesi mümkündür. Dolayısıyla bu modelin gerek görüldüğü takdirde insan haklarının revizyonu ile aşılabileceği söylenebilir.

İnsan haklarının metafizik bir çerçeveye sahip olmamasıysa sıklıkla bu hakların evrenselliğinin temini amacıyla gerekçelendirilmektedir. İnsan haklarını temellendirmeye ilişkin her deneme başka alternatifleri dışlamaya mahkumdur. Dolayısıyla temel belgelerde bu hakların gerekçelendirilmemesinin hakları benimseyenlerin farklı temellendirme girişimlerine imkan tanınması söz konusu olmaktadır.

Fakat bütün bunlara rağmen insan haklarının hala çok yoğun oranda özellikle birinci fakat genelde ilk iki kuşak hakların çerçevesinde kaldığını belirtmek gerekmektedir. Dayanışma hakları tartışmalıdır ve kısa vadede klasik haklar seviyesinde bir itibara sahip olacak gibi görünmemektedir. Bunun yanında, mevcut insan haklarının çeşitli başka toplumsal modellere ya da temellendirme yöntemlerine açık olması bugünkü haliyle bir model ya da yöntemin taşıyıcısı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

İnsan haklarını sahip olduğu bu kültürel yük bu hakların başka kültürlere taşınmasında birtakım zorluklar yaşanmasına sebep olmaktadır. Bu taşınma süreçlerinde kültür eksenli içeriğin bilinç düzeyinde yapılan bir tartışmayla reddedilmesinin gerekmediğine dikkat etmek gerekmektedir. Bu hakların basitçe alışık olunmayan birtakım kabulleri içeriyor ya da yeni modelleri gerektiriyor olması yeterlidir. Bu gibi durumlar bile insan haklarının benimsenmemesi için yeter sebebi oluşturabilir. Dolayısıyla kültürel yükün yukarıdaki karikatürden daha sığ olması halinde de insan haklarının farklı kültürlere sahip toplumlarda benimsenerek kullanılmaması söz konusu olabilir.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında insan hakları az ya da çok kültürel bir yüküyle yüklü görünmektedir. Bu kültürel yükün bir kısmı Batı merkezli yeni tartışmalar çerçevesinde aşılmaktadır. Diğer bir kısmı farklı alternatiflere ve yeni modellere daha açık durmakta ve entegrasyona hazır görünmektedir. Fakat yine de bu sayılanlar insan haklarına evrensel ve tarafsız bir hukuki kurgu niteliği kazandırmamaktadır. Bütüncül bir değerlendirme sonucunda insan haklarının az ya da çok Batı kültürünün taşıyıcısı niteliğinde olduğunu belirtmek mümkündür. Batılı olmayan toplumdaki insan hakları direncinin insanların haklara sahip olmasından ziyade muayyen bir “insan hakları” kurgusuna karşı olduğu düşüncesi doğal olarak akla gelmektedir.

II. TÜRKİYE'DE İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ

Birinci bölümde insan haklarının kültürel ve ideolojik yükünü tespiti yönelik bir tartışma yürütülmüştü. Çalışmanın temel sorusu olan Türkiye’de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığının seviyesi ve bu seviyenin sebeplerine yönelik bir araştırma ise büyük bir tartışmayı daha gerektirmektedir. Bu bölümde insan haklarının kültürel yükünün Türkiye toplumunun kültürüyle ne gibi bir ilişkiye girdiği ele alınmaktadır.

Türkiye’nin toplumsal yapısı, elbette kabaca, iki büyük medeniyet dalgasının çatışmalı bir birleşimi olarak tanımlanabilir. Bunlardan ilki kuşkusuz tüm karmaşıklığı ve derinliğiyle İslam medeniyetidir. Türkiye coğrafyasında yaşayan halkların dünya görüşünün temellerinde bu İslami birikim kuvvetli bir biçimde kendisine yer bulmuştur. Bundan dolayı bölümün ilk kısmında İslam ile insan hakları arasındaki ilişki tartışma konusu yapılmaktadır.

Türkiye’nin toplumsal kültürü bağlamında yapılacak bir tartışmada konu edilmesi gereken diğer büyük medeniyet dalgası elbette Batı medeniyetidir. Önceki bölüm boyunca tartıştığımız Batı medeniyeti Türkiye’nin toplumsal kültürü ve her bir insanın hukukla kurduğu ilişki konusunda da doğrudan etkilidir. Henüz Osmanlı döneminde başlayan Batılılaşma süreci hukukun ve hukuk algısının da çok ciddi bir kırılma yaşamasına sebep olmuştur. Bundan dolayı, bu bölümün ikinci kısmında Türkiye’nin yerel kültürünün Batı medeniyetiyle girdiği ilişki ve bu ilişkinin insan hakları söyleminin toplumsal meşruiyetine etkisi tartışılmaktadır.

Bölümün son kısmı ise Türkiye’de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığını ölçmek için tarafımızca gerçekleştirilen ampirik çalışmaya ayrılmıştır. Bu kısımda çalışma kapsamında gerçekleştirilen nicel araştırmanın sonuçları yorumlanmaktadır.

A. İslam ve İnsan Hakları

İslam²¹⁸ kendi içinde çok büyük çeşitlilik barındıran kültürel bir bütündür. Birbiriyle çelişkili farklı paradigmaları içeren ve bu paradigmaların çatışmalarıyla bugünkü şeklini alan devasa

²¹⁸ İslam kavramı Kur’an’da ilk insandan bugüne Yaratıcı tarafından vahyedilen tek dini kastederek kullanılmaktadır. Bkz. Bakara Suresi 132, Al-i İmran Suresi 19, 52 ve 67. Buna karşın Türkçe literatürde İslam kavramıyla daha çok Hz. Muhammed’in getirdiği dini öğretiyi kastedilmektedir. Biz ise bu çalışmada bu

bir düşünsel sistemdir. Bundan dolayı İslam kültürü dediğimizde aslında birbirinden epeyce farklılaşan çeşitli geleneklere doğru atallanmış kapsayıcı bir yapıdan bahsetmiş oluyoruz²¹⁹.

İslam Türkiye'deki toplumsal kültürün en önemli bileşenlerinden biridir. Bu coğrafyada yaşayan halkların İslam'la irtibatının tarihi yaklaşık bin yıl önceye kadar götürülebilmektedir. Anadolu'nun İslamlaşmasında  zellikle Horasan'dan g en OĞuzların etkisiyle irfani bir geleneğin yaygın olduğundan bahsedilmektedir²²⁰. Bu irfani gelenek kentlerden çok kırsallarda egemen görünmekte, kısmen İsmaili etkiler taşımakta ve içinde Türklerin ve Anadolu halklarının eski uygarlıklarından pek çok ögeyi barındırmaktadır²²¹. Kentlerde ise bir dönem Gazâlî'nin baş m derrisliğini yaptığı Nizamiye Medreselerinin oluşturduğu geleneğin de etkisiyle irfan ekolüyle barışık fakat daha kitabi bir Sünni dindarlığı söz konusudur.

Osmanlı dönemiyle birlikte şehirlerdeki Sünni dindarlığın Anadolu'ya yayılması yönünde bir devlet politikası uygulanmıştır. Siyasi otoritenin sistematik çabalarıyla beyan ekolüne mensup bir Sünnilik Anadolu'da ciddi bir yaygınlık kazanmıştır. Yeni kurulan

kavramla hem dini bir öğreti olarak teorik İslam'ı hem de uygulanan ve yaşanan bir kültürel unsur olarak Türkiye  zelindeki Müslümanlığı kastetmekteyiz.

²¹⁹ Muhammed Abid el-Cabiri "Arap aklı"  zerine y r tt Ğu çalışmalarında İslam kültürünü irfan, burhan ve beyan olarak isimlendirdiği   büyük kategori üzerinden inceleme yoluna gitmiştir. Cabiri'nin ayrımı özünde epistemolojiktir; bilginin imkanı, kaynağı ve yorumlanma yöntemleriyle ilgilidir. Fakat bu epistemolojik ayrım İslami dünya görüşlerinde de belirgin farkların oluşmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla, İslami gelenek içerisinde üç farklı büyük dünya görüşü kategorisinin bulunduğundan bahsetmek mümkündür. Cabiri'nin irfanla kastettiği hem şii hem de S nnilerdeki tasavvuf geleneğidir. Bu gelenekte doğru bilginin temel kaynağı sezgi veya keşiftir. Aşkın g le bir şekilde ilişki kurduğuna inanılan kişilerin toplumsal belirleyiciliği yüksektir. Burhan geleneği tarihte İslam filozofları olarak anılan kişilerin oluşturduğu gelenektir. Aristo mantığının, tümevarımın ve t mdengelimnin başrolde olduğu akla dayanan bütüncül bir bilgi sistemidir. Beyan ise, Araplar tarafından geliştirilmiş özgün bir metottur ve *nassa* dayanır. Bu metotta bilgi *nass*  zerinden yapılan tikel kıyaslarla geliştirilir. Dolayısıyla kıyas esaslıdır ve kısmen paracıdır. Fıkıh ve kelam geleneği beyan sisteminin ürünüdür. Muhammed Abid el Cabiri, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011, syf. 474, 484, 137. Beyan ekolü çerçevesinde yürütülen entelektüel faaliyetin temelinde "*kıy su'l-Đ ib ale'ř-ş hid*" olarak formüle edilen yöntem bulunur. Bu yöntemin esası *gayb* olanın, görünmeyenin, bilinmeyenin; şahid olandan, görünen ve bilinenden yapılan kıyasla anlaşılmasıdır. Neredeyse tamamı beyan ekolü üzerinden gelişen fıkıh ve kelamın temel metodu da budur. Fıkıhta, *nass*lardaki hükümlerden yola çıkarak yapılan kıyaslarla yeni vakaların çözümlenmesi, kelamda ise bilinenlerden yola çıkarak insanın beş duyu organıyla kavrayamadığı gaybi unsurlar hakkında (Tanrı, cennet/cehennem, melek vs.) ıkarımlar yapılması esastır. Bilgi bir aslın ya da bilinenin etrafında ve buna bağımlı kıyaslarla gelişim göstermektedir. A.g.e. syf. 152. Türkiye'deki mevcut dindarlık irfani gelenekle barışık bir beyan ekolüne mensup görünmektedir.

²²⁰ Fuat Köprülü, **Anadolu'da İslamiyet**, Ankara: Akçağ Kitabevi, 2012, syf. 19-22.

²²¹ Metin Bozkuş, Türklerin İslamiyeti Kabulü ve Aleviliğin Türkler Arasında Yayılması, **Anadolu'da Aleviliğin D n  ve Bugünü** içinde, Editör: Halil İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010, syf. 100 vd.

Cumhuriyet'in tevarüs ettiği kültürel altyapı da bu inanç sisteminden başkası değildir. Bugün dahi Anadolu halklarının kültürel altyapısının ve dünya görüşünün şekillenmesinde tasavvufu kavgalı olmayan bu beyani inanç sistemi çok etkindir. Bundan dolayı, İslam ile insan hakları arasında yürütülen tartışmada biz İslam derken Cumhuriyet'in de tevarüs ettiği ana akımı, tasavvufu barışık bir kitabi dindarlığı, beyan ekolünü dikkate almaktayız.

İslam ve insan haklarının ilişkisi, önceki bölümde insan haklarıyla Batı dışı kültürlerin ilişki kurması için söylendiği gibi, en az iki zıt kategori oluşturmaktadır. Bunlardan ilki kuşkusuz İslam ile insan haklarının mutabakat içinde olduğuna yönelik görüşlerdir. Bu görüşler yeri geldiğinde insan haklarının gerçek kaynağının İslam olduğunun öne sürülmesine kadar ileri gidebilmektedir. Bir diğer görüş ise İslam ile insan hakları arasında farkların bulunduğuna yönelik yaklaşımdır. Bu yaklaşım da insan haklarının kategorik olarak dışlanmasından seçmeci bir şekilde sahiplenilmesine kadar geniş bir skalayı kapsamaktadır. Bu başlık altında sırasıyla bu görüşler hakkında bir tartışma yürütülmektedir.

Bütün bu tartışma boyunca insan haklarıyla kastedilenin “insanların haklarından” fazlası olduğunu tekrar hatırlatalım. İslam ile insan haklarının bağdaştığını öne sürdüğümüzde basitçe İslam'ın insanlara birtakım haklar tanıdığını ifade etmediğimiz gibi, İslam ile insan hakları uyumsuzdur dediğimizde de İslam'ın insanların hakları olduğunu reddettiğini öne sürmüş olmuyoruz. İnsan hakları tabiriyle, “insanların hakları” değil, birinci bölümün ilk kısmında açıklandığı üzere, felsefi, tarihsel ve hukuki derinliği olan Batı menşeli ve evrensel olma iddiasındaki özel normatif kurgu ifade edilmektedir.

1. İslam ve İnsan Hakları Bağdaşır

İslam ile insan hakları arasındaki ilişkiyi sorgulayan mevcut akademik literatürün çok ciddi bir kısmı İslam ile insan haklarının uyumlu olduğunu öne sürmekte ve bunu ispatlamaya çalışmaktadır. Elbette bu iddianın savunulmasında bazı farklılıklar mevcuttur. Birtakım yazarlar, İslam ile insan haklarını neredeyse doğrudan eşitleyen bir çizgide yer almayı tercih ederken; daha incelmış yorumlar ise İslam ile insan hakları teorisi arasındaki mevcut ya da potansiyel uyumu göstermekle yetinen bir tedbirliliği taşımaktadır. Bu başlıkta öncelikle hızlı ve eşitleyici yorumlar sonrasında ise daha incelmış özel bir yaklaşım ele alınmaktadır.

Konu hakkında geliştirilmiş en basit yaklaşımlar kanaatimizce Kuran'da, hadis rivayetlerinde veya İslami gelenekte yer alan birtakım hukuki ya da ahlaki unsurları basitçe

insan hakları olarak takdim edenlerdir. Bu çerçeveye göre, insan hakları henüz Batılılar onu geliştirmeden önce halihazırda İslam'da mevcuttur ve bizzat Kur'an pek çok insan hakkını içinde barındırmaktadır. Hatta, bu insan haklarının Müslüman ülkelerde Batı tecrübesinde olduğu gibi beyannameler ve bildiriler şeklinde görünüm kazanmamasının sebebi de bu hakların İslam'da zaten tartışmasız bir şekilde mevcut olmasıdır. Buna göre Batı'da bu haklar peyderpey kazanılmış ve kazanıldıkça tespit edilme ihtiyacı hasıl olmuştur. Oysa, İslam kültüründe buna ihtiyaç duyulmamıştır çünkü bu haklar zaten evvelemirden beri bilinmektedir²²².

Bu yaklaşımın çok geniş bir skalada temsilcileri bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Hassan; yaşam hakkı, saygı hakkı, adalet hakkı, mahremiyet hakkı gibi birtakım hakları Kuran'da yer alan insan hakları olarak gösterir²²³. Oysa Hassan'ın yaşam hakkının yer aldığını söylediği Kuran ayetinin ilgili bölümünde öldürme yasağı, saygı hakkının yer aldığını ifade ettiği ayette insanın onurlandırıldığı ifadesi, adalet hakkının bulunduğunu belirttiği ayette adaletli davranma emri, mahremiyet hakkının yer aldığını söylediği ayette ise evlere evin sahibine haber vererek girme emri yer almaktadır²²⁴. Hassan'ın burada yaptığı Kur'an'da yer alan birtakım emir ve tavsiyeleri insan hakları olarak takdim etmekten başkası değildir. Bu esnada, söz konusu normatif içeriklerin insan haklarının taşıdığı nitelikleri taşıyıp taşımadığı tartışma konusu edilmemektedir.

Buna benzer başka bir örnek Tekin'in "Kur'an İle İlan Edilen İnsan Hakları" isimli çalışmasıdır. Tekin bu çalışmasında Kur'an'ın çeşitli ahlaki mesajlarını hak formatına taşıyarak kategorilere ayırmış ve bugün insan hakları olarak bildiğimiz pek çok hakkın Kur'an'da yer aldığını iddia etmiştir²²⁵. Hassan'la benzeri şekilde bu hakların nitelikleri ya da hak gruplarının içerikleri hakkında derinlikli bir tartışma yürütmemektedir. Söz gelimi, Kur'an'da haksız yere öldürmenin yasaklanması basitçe yaşam hakkına dönüşüvermektedir. Bu bakış açısıyla bütün kültürlerin insan haklarını kendi içinde barındırdığı aşikardır.

²²² Ahmed Akgündüz, **İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997, syf. 95.

²²³ Riffat Hassan, On Human Rights in Qur'anic Perspective, **Human Rights in Religion Traditions** içinde, Editör: A. Swidler, New York: Prilgrim Press, 1982, syf. 55-64.

²²⁴ Sırasıyla; Enam Suresi 151, İsrâ Suresi 70, Nisa 135, Nur Suresi 27. Hassan her hakkın Kur'an'da varlığını birden çok ayetle ispatlamaktaysa da buraya örnek olarak yalnızca birer ayet alınmıştır.

²²⁵ Ahmet Tekin, **Kur'an ile İlan Edilen İnsan Hakları**, İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.

Akgündüz'ün Veda Hutbesi'ni bir çeşit insan hakları beyannamesi olarak tanımlaması da aynı tavrın bir sonucudur²²⁶. Kuşkusuz Hz. Muhammed'e nispet edilen Veda Hutbesi'nin içeriği neredeyse baştan sona normatiftir. Bugünkü tabirlerle hem hukuki hem de ahlaki niteliklidir. Hutbede yer yer çeşitli dokunulmazlıklardan ve haklardan da bahsedilmektedir. Fakat bütün bunlar bir önceki bölümde tanımladığımız nitelikleriyle ve işleviyle insan haklarının Batı'dan önce İslam'da bulunduğu anlamına gelmemektedir.

İslam'da halihazırda insan haklarının bulunduğuna ilişkin iddialara en kurumsal örneklerden biri kuşkusuz Kahire İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi'dir. İslam Konferansı Örgütü'nün 5 Ağustos 1990 tarihinde yaptığı toplantıda kabul edilen Beyanname 45 devlet tarafından imzalanmıştır. Ne var ki bu Beyanname de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nden çok ciddi ölçüde "etkilenmiş" görünmektedir ve adeta 1948 tarihli Beyanname'de yer alan haklardan İslam geleneğine aykırı olmayanların İslami kavramlarla yeniden formüle edilmesiyle hazırlanmış gibidir²²⁷.

Bu tutum öyle ileri bir seviyeye ulaşmıştır ki Türkçede konu hakkında müstakilen yazılmış ender eserlerden birinin sahibi Tekin, kitabının ilk sayfasında Al-i İmran Suresi'nin 138. ayetini "*Bu, Kur'an bütün insanlara açıklanarak ilan edilen bir insan hakları bildirisi*dir." şeklinde meallendirebilmektedir²²⁸. İnsan haklarıyla İslam arasında kurulan bu hızlı bağ bizzat Allah'ın sözlerinden oluştuğu kabul edilen Kuran'ın içeriğine kadar taşınabilmektedir.

Sayılan örneklerde görülen ve rahatça çoğaltılabilecek olan bu yaklaşım anakronolojiktir ve çoğu kez apolojist bir tutumun sonucudur²²⁹. Pek çok defa insan haklarının en olgun halinin İslam'da bulunduğuna yönelik iddiayla taçlandırılan bu tavır İslami normatif içerikle Batı'da oluşturulan insan hakları birikimini aceleci bir şekilde birbirine adeta eşitleyerek olgusal gerçekliğin üstünü örtmektedir. Hem insan haklarını hem de İslami birikimi kendi bağlamının dışına taşıyarak etik söylemin doğasında bulunan birtakım ortak kavramları iki normatif sistemin aynı şey olduğuna delil olarak göstermektedir. Apolojist olduğu gibi

²²⁶ Akgündüz, syf. 77.

²²⁷ Kahire İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi'nin tam metni için, a.g.e.

²²⁸ Tekin. Ayetin Diyanet Vakfı tarafından meallendirilmesi şu şekildedir: Bu (Kur'an), bütün insanlığa bir açıklamadır, takva sahipleri için bir hidayet ve öğüttür.

²²⁹ Akbaş, syf. 267.

reaksiyoner olduğu belirtilebilecek bu tutumun entelektüel olarak da vahim hataları barındırdığı açık görünmektedir.

Bu kolaycı tavrın reddi İslam ile insan hakları arasında kurulacak herhangi bir bağlantıyı da kategorik olarak reddetmeyi gerektirmez. Aksine daha derin bir araştırmayı zorunlu kılar. Batı kültürüyle İslam kültürü arasında önemli bağlar söz konusudur. Her iki kültür gelişimlerini yüzyıllar boyunca birbirlerini etkileyerek sağlamıştır. Bu etkileşimin doğal sonucu her iki kültürde ortaya çıkan normatif kurguların bir ölçüde benzerlik taşımasıdır. Dolayısıyla İslam ile insan haklarının birbirinden tamamen kopuk olduğuna ilişkin bir yaklaşım yalnızca ahlaki kurguların ortak doğası bakımından değil aynı zamanda İslam ile Batı kültürlerinin yakından ilişkili olmasından dolayı da doğru gözükmemektedir.

Kanaatimizce, İslam ile insan hakları arasında bir uyum ilişkisi olduğuna ve İslam'ın kendisine mahsus bir insan hakları yaklaşımı bulunduğuna yönelik en önemli iddia İslam fıkıh geleneğinde *el usulü'l-hamse* olarak bilinen ve kimi zaman *zarûriyyât, mesâlihu'l-mürsele, makâsıdu's-şeri'a* olarak da isimlendirilen ilkelerden hareketle geliştirilendir. Bu ilkeler en azından bazı bakımlardan modern insan hakları söylemine şaşırtıcı bir biçimde benzemektedir.

Sadece kavramlar hakkında yapılacak ufak bir semantik çalışma bu ilkelerin teorik çerçevesini nakletmeye yetecektir. *Usulü'l-hamse* kelime anlamı bakımından beş asıl demektir ve hukukun beş temel ilkesini kastetmektedir. *Zarûriyyât*, zorunluluk demektir. Hukukun temin etmesi gereken üç büyük kategorinin ilki *zarûriyyât* yani zorunluluklar, ikincisi *hâciyyât* yani ihtiyaçlar ve sonuncusu ise *tahsiniyyât* yani güzellikler olarak kabul edilmektedir. İşte *usulü'l-hamse* hukukun temin etmesi gereken bu ilk kategoriyi, *zarûriyyâtı* ifade eder. *Mesâlihu'l-mürsele* kabaca “indirilmiş maslahatlar” olarak tercüme edilebilir. İslam hukuk geleneğinde, hukukun birtakım maslahatları²³⁰ temin etmek amacıyla var

²³⁰ Maslahat kelimesi, “doğru, düzgün, kusursuz olma, iyilik, uygunluk, yararlılık” anlamlarına gelen *salâh* kelimesinden türetilmiştir. Türkçede yaygın olarak kullanılan ıslah kelimesi de aynı kökten gelmektedir. İslam fıkıhında, İslam hukukuna ilişkin hükümlerin amacının insanların dünya ve ahiretteki maslahatını sağlamak olduğu konusunda genişçe bir mutabakat mevcuttur. Dönmez'in ifadeleriyle, “... *maslahat düşüncesi, şer'i hükümlerin amaçlarını belirleme (ta'lil) ve yapılan bu belirleme ışığında gerek nasların yorumlanması gerekse hakkında nas bulunmayan şer'i – ameli meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eksenini oluşturmuştur.*” İbrahim Kafi Dönmez, **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, Editör: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003, 'Maslahat' maddesi, syf. 79.

olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda, *mesâlihu 'l-mürsele* de bu maslahatların en önemli ve vazgeçilmez olanlarını ifade etmektedir.

Son olarak *makâsıdu 'ş-şeri'a* ise şeriatın yani hukukun maksatları demektir. Doğrudan *usulü 'l-hamseyi* kastetmez, bu ilkelerin de bulunduğu üç büyük kategoriye barındıran daha büyük bir çerçeveyi ifade eder. *Makâsıdu 'ş-şeri'*anın daha önce bahsedilen *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsiniyyât*ın toplamından oluştuğu kabul edilmektedir. Bu cümle, terimlerin Türkçeleştirilmesinin denenmesiyle şöyle de kurulabilir: Hukukun amacı zorunlu, genel ve tamamlayıcı ihtiyaçların teminidir²³¹. İnsan hakları bağlamında tartışmaya açılan elbette bütün *makâsıd* değil, yalnızca hukukun en temel ödevlerini temsil eden *zarûriyyât*tır. *Zarûriyyât*ın temini hukukun temel ve en öncelikli amacıdır.

Peki nedir bu *zarûriyyât* veya *usulü 'l-hamse*? İslam hukukunda bu zorunlu beş temel ilke; can, mal, din, akıl ve nesil emniyeti olarak kabul edilmektedir²³². Hukukun en temel amacı bu beş hususta güvencenin sağlanmasıdır. Can emniyetiyle yaşamın, mal emniyetiyle mülkiyetin korunmasının kastedildiği açıktır. Geleneksel dönem boyunca din emniyetinden anlaşılan daha ziyade İslam'ın korunmasıdır. İslam'da bulunmayan bozucu yeniliklere (*bid'at*) karşı devletin müdahale etme yükümlülüğü, din düşmanlarıyla savaş ve hatta birtakım ibadetlerin mecbur tutulması dinin korunması bağlamında değerlendirilmiştir²³³.

Akıl emniyetiyle daha çok insanın bilinç ve aklının korunması kastedilmektedir. Geleneksel dönem boyunca akıl emniyeti genellikle alkolün yasaklanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Ancak daha modern yazarlar düşünce ve ifade hürriyetini akıl emniyetiyle ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Nesil emniyeti de neslin ve nesebin korunmasını kasteder. Yine geleneksel dönem boyunca zina ve tecavüz yasağı nesil emniyeti kavramıyla ilişkilendirilerek anlaşılmıştır.

Bütün bu fıkhi birikimin hiçbir zaman İslam hukukunda çok merkezi bir rol oynamadığına dikkat etmek gerekmektedir. Cılız bir çizgi halinde ilerleyen bu yaklaşım Şatıbi'nin (1320-

²³¹ *Zarûriyyât* Türkçede de kullanılan zaruret kavramının çoğuludur ve çevirisi kolaydır. *Hâciyyât* ihtiyaca nispet edilen şey anlamındadır. *Tahsiniyyât* ise güzelliğe nispet edilen şey manasındadır. Ali Pekcan, **İslam Hukukunda Gaye Problemi**, İstanbul: Ek Kitap, 2012, syf. 140, 219, 239. Metinde etimolojik değil terminolojik bir çeviri yapılmaya çalışılmıştır.

²³² Bu ilkeleri toplu bir şekilde sayan bilinen ilk isim Gazâlîdir. Gazâlî el-Mustasfâ isimli eserinde maslahat kavramını açıklarken maslahatları *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsiniyyât* şeklinde üç kategoriye ayırmakta ve sayılan ilkeleri *zarûriyyât*ın içinde değerlendirmektedir. Söz konusu ilkeler Gazâlî sonrası İslam hukukunda genel bir kabul görerek bugüne kadar ulaşmıştır. A.g.e. syf. 151. Birsin, syf. 137-138.

²³³ Ahmet Ünsal, **İslam Hukukunda Fayda İlkesi**, İstanbul: Nüans Yayınları, 2006, syf. 80-81.

1388) Muvafakat'ıyla son halini almıştır fakat Şatıbi'den sonra, modern zamanlara kadar neredeyse unutulmuştur. Hukuk sisteminin içine doğrudan zerk edilmemiş ve gerçek bir belirleyicilik kazanmamıştır.

Makâsıdu's-ş-şeri'anın türetilme yolunun açıkça tümevarım olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Bu ilkeler, Şeriat'ın tamamında yani bütün bir hukuk sisteminde yer alan normlar dikkate alarak korunan kök değerlerin tespitiyle belirlenmiştir. Bu açık tümevarım yöntemi fikhın içinde serpiildiği beyani ekolden çok burhani yaklaşımın kullandığı metottur. Belki de bu sebeple bu yaklaşım İslam hukuku geleneği içerisinde hiçbir zaman kuvvetli bir geçerlilik kazanmamıştır.

Tartışmayı insan haklarına yakınlaştırmak için *makâsıdu's-ş-şeri*'anın insan haklarına en çok benzeyen unsuruna, *zarûriyyâta* eğilmemiz gerekmektedir. *Zarûriyyât* kategorisinin tarifi şaşırtıcı derece insan haklarını hatırlatmaktadır. *Makâsıdu's-ş-şeri*'a düşüncesini en olgun şekilde temsil eden Şatıbi, bütün dinlerin ortak noktası olarak kabul ettiği²³⁴ ve hukukun en çok koruması gereken unsurlardan oluşan *zarûriyyât* kategorisini 14. yüzyılda şu sözlerle tarif etmiştir:

Onsuz olmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Eğer bunlar bulunmayacak olsa, dünya işleri yolundan çıkar, fesad ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Keza bunların bulunmaması durumunda âhret işleri rayından çıkar; kurtuluşa erme ve cennet nimetlerine kavuşma imkanı ortadan kalkar, apaçık bir hüsrana maruz kalınır.²³⁵

Şentürk, İslam ile insan hakları arasındaki ilişkiyi tartıştığı eserlerinde bu noktayı *ismet* ve *âdemiyyet* kavramlarını vurgulayarak geliştirir. Şentürk'e göre *zarûriyyât* kategorisi fikh geleneği içerisinde dokunulmazlık anlamına gelen *ismet* kelimesiyle de karşılanmaktadır²³⁶. Daha da ilginç olanı Hanefilerin *ismet*le ilgili görüşleridir. Şentürk'e göre fikhçılar *ismete* (başka bir ifadeyle *usulü'l-hamse* kapsamında korunmaya) kimlerin sahip olduğu konusunda ihtilafa düşmüş ve (yazarın tabirleriyle) evrenselciler (*universalist*) ve cemaatçiler (*communitarianist*) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Cemaatçiler Sünni fikh ekolündeki Şafii,

²³⁴ Birsin, syf. 145.

²³⁵ Ebu İshak el Şâtıbi, **el-Muvâfakât**, cilt 2, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, syf. 7.

²³⁶ Recep Şentürk, **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, Editör: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001, 'İsmet' maddesi, syf. 137-138.

Hanbeli ve Maliki okullarıyla temsil edilir. Hanefilik ise her okuldan belirli sayıdaki düşünürle birlikte evrenselci kampta yer almaktadır.

Cemaatçiler *ismetin* iman veya emanla söz konusu olduğunu kabul etmektedir. Anakronolojik olmak pahasına bu şartın vatandaşlığa benzediğini söylemek mümkündür. Buna göre, *ismet*; yani can, mal, nesil, din ve akıl dokunulmazlığı sadece iman ya da eman sahibi olarak İslam devleti içerisinde tanımlanmış bir statüyle yaşayanlara sağlanmaktadır. Evrenselcileri temsil eden Hanefilerin ise yorumu daha farklıdır. Onlara göre *ismetin* şartı *ademiyyettir (el-isme bi'l-âdemiyye)*²³⁷. Yani bahsedilen dokunulmazlıklara sahip olmak için insan olmak yeterlidir. Tam burada insan hakları teorisine çok yakın bir noktaya gelmiş oluyoruz: Kişinin yalnızca insan olmakla sahip olduğu temel nitelikli birtakım dokunulmazlıkları vardır.

Şentürk'e göre bu evrensel insan düşüncesine dayanan *ismet* anlayışı geri kalan hukuk sistemleriyle ilişkilerin şekillenmesi konusunda da belirleyici olmuştur. Ele geçirilen coğrafyalarda uygulanagelen hukuk sistemlerinin devam etmesine izin verilmiş, yalnızca *ismet*i ihlal eden uygulamalar yasaklanmıştır. Şentürk bunlara örnek olarak Mısır'da daha çok su vermesi için Nil Nehri'ne kadın kurban verme ve Hindistan'da dul kadının ölen kocasının bedeniyle birlikte yakılması adetinin yasaklanmasını gösterir²³⁸. Bu iki adet *ismet*i ihlal ettiğinden dolayı hukuki çoğulculuk çerçevesinde değerlendirilmemiş ve Müslüman fatihler tarafından cebren tedavülden kaldırılmıştır.

Bu noktada takip edebildiğimiz kadarıyla *ismet* kavramının fıkıh geleneğinde ayrıca çok belirleyici bir yer kaplamadığını vurgulamakta fayda bulunmaktadır. Can, mal, akıl, din ve nesil emniyeti fıkıh geleneği çerçevesinde daha çok *makâsıdu'ş-şeri'a*, *zarûriyyât*, *usulü'l-hamse* olarak isimlendirilerek zikredilmektedir. İki isimlendirme arasında önemli bir fark vardır. Dokunulmazlık anlamına gelen *ismet*, sayılanların bireyin devlete karşı hakkı olarak kabul edildiği intibasını uyandırmaktadır. Oysa *makâsıdu'ş-şeri'a*, *zarûriyyât*, *usulü'l-hamse* şeklindeki diğer isimlendirmelerin ortak vurgusu sayılanların bireylerin hakları olarak değil; *şeriatın* / hukukun ödevleri olarak anlaşılmasıdır.

²³⁷ Recep Şentürk, **İnsan Hakları ve İslam**, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007, syf. 176. Birsin, syf. 201-202.

²³⁸ Recep Şentürk, Sociology of Rights: "I am Therefore I Have Rights": Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives, **Muslim World Journal of Human Rights**, cilt 2, sayı 1, 2005, syf. 13.

Fakat bu normatif kategorinin birtakım hakları değil ödevleri tanımladığı kabul edilecekse de önemli olan nokta bu ilkelerin bireyler lehine devlete ödevler yüklediğidir. Çünkü netice itibariyle hukukun en büyük uygulayıcılarından biri devlettir ve hukukun amaçlarını gerçekleştirmekte en önemli rollerden biri devlete düşmektedir. Her ne olursa olsun, bu normatif kurguda gerilim hattının bireyler ile devlet arasında çizilmiş olması önemlidir. Bu kategoriyle insanların devlete karşı hakları değil, devletin insanlara karşı ödevleri sıralanıyor olsa bile, yani madalyonun iki yüzünden bir diğerine bakılıyor olsa dahi, madalyon aynı madalyondur.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, geleneksel İslam hukukunda, cılız da olsa, hukukun temeli kabul edilen ve geri kalanlara üstün nitelikli normatif bir bütün üzerinde çalışılmıştır²³⁹. Kamil anlamda kök salamamış ve büyük bir belirleyen olamamış olsa da kanaatimizce *usulü'l-hamse* düşüncesi İslam hukukunun insan haklarıyla kurduğu en yakın ilişkiyi temsil etmektedir. Hukukun temel amaçları olarak tarif edilen bu normatif kategori, devletin ödevleri üzerinden de olsa; yoğun oranda birey-devlet diyalektiği üzerinden ilerleyen, geri kalan bütün haklara üstün, temel nitelikli, vazgeçilmez ve doğuştan kazanılan birtakım hakları ima etmektedir.

İslam ile insan haklarının kültürel ilişkisi yalnızca birtakım İslam hukukçularınca devletle şahısların ilişkilerini düzenleyen temel nitelikli bir normatif kategorinin üzerinde çalışılmış olmasından ibaret değildir. Bir defa bu kategorinin varlığının gerekçesi de insan haklarının felsefi altyapısıyla yoğun oranda paraleldir. İnsan haklarının klasik temellendirmesinin insan onurunun temini olduğu ifade edilmişti. Kur'an'da insanın bizzat Allah tarafından onurlandırıldığı (*kerremnâ*) ve üstün kılındığı da (*faddalnâ*) ifade edilmektedir²⁴⁰. *Usulü'l-hamsenin* kabulünün gerekçesi de Allah'ın insanlara tanıdığı kabul edilen bu ayrıcalıklı konumdan yoğun oranda beslenmektedir.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta İslam'ın her bir insanı teker teker muhatap olarak toplumsal ve özellikle de dini hayatta bireyin varlığını kabul eden yönüdür. İslam son kertede bugünün bireyci liberalizmine kıyasla toplumcu bir kültürel çerçeveye sahip olsa da

²³⁹ El Fadl, Müslümanların Batılı insan hakları teorisiyle karşı karşıya gelmemiş olsalardı kendilerinin buna benzer bir kuramı geliştireceklerine inandığını belirtmektedir. Khaled Abou El Fadl, *The Human Rights Commitment in Modern Islam*, **Human Rights and Responsibilites in the World Religions** içinde, Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma, Oxford: Oneworld, 2003, syf. 304.

²⁴⁰ İsrâ Suresi 70. İnsan Kur'an'da Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak gösterilmektedir. Bakara Suresi 30.

bireyin toplumsal gerçekliğini kabul eden ve birey fikrini meşrulaştıran bir dini söylemin de taşıyıcısıdır²⁴¹. Cahiliye döneminde neredeyse tamamen kabilenin içerisinde erimiş olan bireyler, İslam'ın ardından Allah'ın doğrudan muhatapları haline gelmiştir.

Bir diğer dikkat çekici nokta insan haklarının en belirgin niteliklerinden biri olan evrenselliğin *usulü'l-hamse* bakımından da kısmen karşılanabilmesidir. Evrensel bir normatif kurgunun varlığının kabul edilebilmesi için bir defa evrensel insan düşüncesinin gelişmiş olması gerekmektedir. Yeryüzündeki pek çok kültürde bütün insanları kapsayan güçlü bir insan soyutlaması mevcut değildir. İslam kültüründe ise evrensel insan düşüncesinin varlığı açıkça belirgindir²⁴². Hem Kur'an'da hem de çeşitli hadis rivayetlerinde yaygın bir şekilde bütün insanlığın muhatap alındığı gözlemlenebilir. Bu durumun *usulü'l-hamse* için de hukuki bir bağlamda tekrar edilmesi (*el-isme bi'l-âdemiyye*) söz konusu normatif kategorinin evrensellik niteliğini de kazanması anlamına gelmektedir. Bu da bu kategorinin insan haklarıyla ortaklaştığı bir diğer noktadır.

Sonuç itibarıyla İslam'da insan haklarının bulunduğunu ifade eden kestirme bir değerlendirme hatalı olacaktır. Fakat İslam kültürünün insan haklarının dünya görüşüyle pek çok ortak noktası bulunduğu rahatlıkla bahsedilebilir. Sonuçta, insan haklarının kaynağı olan Batı medeniyeti İslam'la aynı dinsel geleneği paylaşan Hristiyanlığın izlerini üzerinde taşımaktadır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi İbrahimi dinlerin aynı dini çerçeveyi taşıdıkları ve müntesiplerinin tarihsel süreç içerisinde neredeyse aynı entelektüel tartışmaları yürüterek benzeri kültürel düzlemler oluşturdukları aşikardır²⁴³.

Hayat görüşlerinde ortaya çıkan bu benzerlik; evrensellik düşüncesinin oluşmasında, insanın algılanışında, toplumun ele alınışında, metafizik atıflarla şekillenen ideal bir hukuk anlayışının teşekkülünde ve hukukun kavranışında da birtakım benzerlikler ortaya çıkarmış görünmektedir²⁴⁴. İslam hukuk geleneği, *usulü'l-hamse* düşüncesi geliştirilerek insan

²⁴¹ Katerina Dalacoura, **İslam, Liberalism and Human Rights**, London: I. B. Tauris, 2007, syf. 44.

²⁴² Recep Şentürk, Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları, **Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları** içinde, Editör: Muhsin Demirci, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, syf. 24.

²⁴³ Batı kültürüyle İslam kültürü arasındaki ilişkiyi, bu iki kültürün Çin veya Hint kültürleriyle kurduğu ilişkiyle birlikte düşünmek dikkat çekicidir. Batı ve İslam kültürleri ciddi oranda aynı kaynaklardan beslenmiş ve birbirleriyle hatırı sayılır bir alışveriş ilişkisi içerisinde gelişim göstermiştir. Oysa, söz gelimi, Çin veya Hint kültürleri her iki kültürden daha uzak bir gelişim çizgisi göstermiştir. Dolayısıyla Batı ile İslam kültürleri arasında, Batı ile diğer kültürler arasında gözlemlenenden daha büyük bir benzerliğin mevcudiyeti rahatlıkla izah edilebilir.

²⁴⁴ Akbarzadeh ve MacQueen; Tarık Ramazan'ın Batılı seküler hukukun İslam'ın özünde bulunan pek çok kök değerden ziyadesiyle etkilendiğini belirttiğini aktarmaktadır. Shahram Akbarzadeh ve Benjamin MacQueen,

haklarına görece yakın bir hukuki kuramı şekillendirilmiştir. Fakat sayılanlardan yola çıkarak İslam'da insan haklarının bulunduğunu veya İslam'ın insan haklarıyla tamamen uyumlu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Sayılanların gösterdiği, insan haklarının kültürel altyapısıyla İslam'ın belirli ölçüde birbirleriyle uyumlu olduğudur²⁴⁵.

2. İnsan Hakları Düşüncesi İslam'la Çelişir

Her ne kadar insan haklarının İslam'la bağdaştığı yaklaşımı literatürde daha sık bir şekilde kendisine yer bulsa da İslam'la insan haklarının²⁴⁶ çeşitli bakımlardan çeliştiği fikri de ciddi bir temsil oranına sahiptir. Bu yaklaşımlar da İslam ile insan haklarının uyumlu olduğuna ilişkin yaklaşımlarla benzeri şekilde konuyu ele alış biçimlerinin derinliğine göre farklılık göstermektedir.

Bütün bu farklılık yine iki büyük kategoride ele alınarak özetlenebilir. Bunlardan ilki, insan haklarının felsefi altyapısıyla pek de ilgilenmeyen fakat insan hakları çerçevesinde tanınan hakların içeriklerini sorunsallaştıran yaklaşımdır. Buna göre, şu ya da bu hak İslam'la çelişmektedir ve dolayısıyla insan hakları ile İslam arasında bir çelişki mevcuttur. Diğer yaklaşım ise, tartışmayı tanınan hakların ilerisine taşıyarak (ya da gerisine çekerek) kültürel ve felsefi çelişkileri tespitte yeltenen yaklaşımdır. Bu yaklaşım çerçevesinde insan haklarının altyapısıyla İslam'ın altyapısı arasındaki farklardan kaynaklanan çelişkilerin tespitine odaklanılmaktadır.

Bunlardan çok meşhur olan ilkinin kısaca nakli kategoriye özetlemek için yeterli olacaktır. 10 Aralık 1948'de İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin kabulü için Paris'te yapılan toplantıda sekiz devletin çekimser kalması sonucunda Beyanname oybirliğiyle kabul edilmemiştir. Çekimser kalan devletlerden Suudi Arabistan Krallığı, Beyanname'nin 18. maddesinde yer alan din değiştirme özgürlüğünün İslami değerlere aykırı olduğu iddiasıyla Beyanname lehine oy kullanmaktan kaçınmıştır²⁴⁷.

Framing the Debate on Islam and Human Rights, **İslam and Human Rights in Practise** içinde, Editör: Shahram Akbarzadeh ve Benjamin MacQueen, London: Routledge, 2008, syf. 4. Öte yandan, insan haklarının kökenini teşkil eden doğal haklar düşüncesinin John Locke gibi önemli savunucuları teologtur. İlk doğal hukukçuların söylemlerinde Hristiyanlık öğretisinin izleri açıkça takip edilebilir. Birsin, syf. 16-17.

²⁴⁵ Mohammad Abed al Jabri, **Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought**, London: I. B. Tauris, 2009, syf. 177.

²⁴⁶ Burada tekrar insan hakları tabiriyle Batı menşei, çeşitli ayırıcı nitelikleri haiz, tarihsel ve kuramsal derinliği olan özel bir normatif kurguyu ifade ettiğimizi hatırlatalım.

²⁴⁷ Mustafa Yayla, **İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik**, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011, syf. 68.

Suudi Arabistan'ın 1948'de sergilediği tavrın benzerleri rahatlıkla tespit edilebilir. Din değiştirme özgürlüğü, kadının boşanma hakkı, kürtaj hakkı, yaşam hakkı çerçevesinde idamın yasaklanması tartışmaları insan hakları çerçevesinde tanımlanan birtakım hakların geleneksel İslam hukukuyla çelişki içinde bulunmasına yol açmaktadır. Bu gibi hukuki/etik çelişkiler üzerinden insan hakları ve İslam arasında bir uyumsuzluğun bulunduğuna ilişkin görüşler akademik literatürden ziyade çeşitli cemaat, tarikat veya gruplarda kendisine yaygın bir biçimde yer bulabilmektedir.

Oysa İslam ile insan haklarının birbiriyle çeliştiği iddiasını din değiştirme ya da kadının boşanma hakkı gibi tekil başlıklar üzerinden ilerletmek iki bakımdan eksik bir yaklaşımdır. Öncelikle, İslam fıkhi kendi içerisinde farklı yaklaşımları barındıran geniş bir çatı görünümündedir. Bir yaklaşıma göre İslam hukukunda olmayan bir unsur diğer bir yaklaşıma göre İslam hukukunun parçası kabul edilebilmektedir. Bu bakımdan, İslam ile insan hakları arasında fıkhi yorumlar üzerinden bulunan çelişkilerin kapsayıcılığı tartışmalı olacaktır.

İkinci olarak, bu tip tekil başlıklar üzerinden İslam ile insan hakları arasında bir uyum olduğu gözlemlense bile daha derinlemesine bir tartışma ihtiyacı kendisini dayatmayı sürdürecektir. Bir önceki başlıkta da tartışıldığı üzere, İslami normların insan haklarıyla belirli ölçüde benzeşmesi, İslam ile insan hakları arasında tam bir uyum olduğu sonucunu doğurmamaktadır. Bu konudaki gerçeğe ulaşmak için daha derinlemesine bir analiz yapılması gerekmektedir.

İslam ile insan hakları arasında çelişki bulunduğuna yönelik daha derinlikli bir analiz sonucunda önceki bölümde de tartışma konusu edilen birkaç temel temayı ön plana çıkartmak mümkündür. Yayıla, bunlardan ikisini İslam'ın haklardan önce ödevlere odaklı olması ve yine İslam'ın antroposentrik değil teosentrik bir altyapıya sahip olması olduğunu belirtir²⁴⁸. Bunun yanında insan haklarının bireyci alt yapısının da İslam kültürüyle önemli çelişki noktalarından biri olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla temel çelişki noktaları; bireycilik/toplumculuk, hak/ödev ve antroposentrik/teosentrik kavramları arasında birikmiş görünmektedir²⁴⁹. Bunun yanında, dördüncü bir madde olarak doğayla kurulan ilişkinin de

²⁴⁸ A.g.e. syf. 116-117.

²⁴⁹ Yıldız da kendi çalışmasında Batılı insan haklarına yönelik geliştirilen kültürel itirazların bu üç başlık altında toplanabileceğini belirtmiştir. Mustafa Yıldız, **Alternatif İnsan Hakları Kuramı**, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, syf. 24.

gündeme getirilmesi yerinde olacaktır. Son olarak, Müslümanların insan haklarını Batı emperyalizmle eşleştirmeleri bir başka sorundur.

Yine ilkinden başlayalım. Daha önceki bölümde yürütülen tartışma boyunca insan haklarının bireyci bir niteliği haiz olduğu vurgulanarak belirtilmişti. Belki de insan haklarının en belirgin kültürel ve ideolojik yükü bireyciliktir. İnsan haklarının bireyci niteliği, aynen Marksizm ya da Afrika ve Çin kültürleri için olduğu gibi İslam kültürüne yaslanarak insan haklarına yöneltilen eleştiriler arasında da öncelikli bir yere sahiptir.

Bu noktada, İslam kültürünün tamamen cemaatçi bir yapıda olmadığını tekrar etmek yerinde olacaktır. Bir önceki başlıkta da ifade edildiği gibi, Allah'ın her bir insanı teker teker muhatap aldığı ve her bir insanın hiçbir aracı olmadan Allah'a ulaşabileceğinin kabul edildiği İslam kültürü tamamen toplumcu bir yapı göstermemektedir. Fakat modern Batı medeniyetiyle karşılaştırıldığında İslam kültürünün dünya görüşünde bireye karşı toplumun çok daha önde olduğundan bahsetmek mümkündür. Bu bakımdan, bireyciliğin bir ürünü olan ve bireyciliği üretmeyi sürdüren insan haklarıyla İslam arasında belirli bir mesafenin mevcudiyetinden rahatlıkla bahsedilebilir²⁵⁰.

Kuşkusuz hak ve ödev arasındaki tartışma da bireycilik ve toplumculuk tartışmasıyla neredeyse doğrudan ilişkilidir. Bir normatif kurguda hakların mı ödevlerin mi önceleneceğine dair tercih son kertede bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkiyle alakalı tartışmanın bir uzanımıdır. Fakat yine de hak/ödev tartışması bireycilikten belirli ölçüde özerk bir temayı temsil etmektedir.

Daha önce de bahsedildiği üzere, haklar ve ödevler bir madalyonun iki yüzü gibidir. Birini tercih etmek diğerini tamamen reddetmeyi gerektirmez. Bu tartışma bir odak ve eğilim meselesidir. Yine daha önce de belirtildiği gibi insan hakları ödevlerden çok haklar üzerine kuruludur. İslam ise haklardan çok ödevlere odaklanmış bir sistemdir²⁵¹. Hem Kur'an'da

²⁵⁰ Yayla, syf. 131.

²⁵¹ Mahomed Shoaib Omar, Foundational Principles Underlying Human Rights in Islamic Law, **Selected Essays in Islamic Law** içinde, Durban: M. S. Omar, 1993, syf. 2.; Yayla, syf. 71, 140-141.; Dalacoura, syf. 44.

hem de hadis rivayetlerinde temel vurgu insanların birbirlerine karşı sahip oldukları haklardan çok birbirlerine karşı sorumlulukları üzerine kuruludur²⁵².

Muhammed Umara, İslam ve insan hakları isimli eserinde bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

Oysa biz İslam'ın, insanın iman ve "hukuk"una saygıda "hukuk" mertebesini aşarak bunları "zaruretler" kabul edip, "farizalar" arasına kattığını görüyoruz. Yeme-içme, giyinme, oturma, güvenlik, inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü, öğrenim hakkı, toplumun genel düzeninin oluşturulmasına katılım ve yöneticileri gözetim ve sorgulama hakkı, yetersiz yahut zalim, fasık, bozuk düzenleri değiştirmek için devrim... vs. Bütün bunlar İslam'ın nazarında insanın isteyeceği, elde etmek için çaba harcayacağı, engelleyenlere karşı duracağı "hakları"ndan ibaret değildir. Bunlar aynı zamanda o insanın boynunun borcu olan görevleridir.²⁵³

İslam'ın neredeyse bütün normatif içeriği bireyin topluma karşı yükümlülüklerinin vurgulanması üzerine kuruludur. Dolayısıyla aslında insan haklarından farklı bir normatif gelenek ve paradigmayı temsil etmektedir. Bu bakımdan da İslam ile insan hakları arasında bir mesafenin bulunduğundan bahsetmek mümkündür.

Bu husustaki bir diğer tartışma İslam'ın teosentrik yapısına karşın insan haklarının antroposentrik bir düşüncenin taşıyıcısı olmasından kaynaklanan gerilimlerdir²⁵⁴. Bir diğer ifadeyle, İslam sonuçta dini bir sistemken insan hakları seküler bir kültürün ürünüdür ve insan merkezlidir. Weeramantry'ye göre bu durum benzeri sonuçlara çok farklı bir mekanizmayla ulaşmak şeklinde tecessüm eder. İnsan hakları yatay bir zeminde insanların birbirlerine karşı haklarını tarif etmektedir. Bu yatay ilişki uzun mücadeleler sonucunda

²⁵² Kur'an'da müminlerin sıfatlarının sayılmasıyla (Hucurat Suresi 15; Bakara Suresi 3, 4; Ahzab Suresi 39; Muminun Suresi 2, 3, 8; Furkan Suresi 63, 68 vs.), Allah'ın şu ya da bu şekilde davrananları sevdiğinin ifade edildiği (Bakara Suresi 195, 222; Al-i İmran Suresi 76, 134, 146, 148; Maide Suresi 42 vs.) pek çok ayetle insanlar çeşitli iyiliklere yönlendirilmektedir. İyilik yapanların cennetle mükafatlandırılacağı, kötülük yapanların cehennemle cezalandırılacağı mesajı kuvvetli bir şekilde işlenmektedir. Hadis rivayetleri de çok yoğun bir şekilde davranış önerileriyle doludur. "İnsanların en hayırlıları..." şeklinde başlayan ve çeşitli ahlaki davranışları teklif eden hadis rivayetleri ciddi bir yekünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla, İslam'ın temel kaynaklarında insanların sahip oldukları haklardan çok sorumluluklarının vurgulandığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu konuda bir tartışma için: Halit Çalış, İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli, **İnsan Hakları ve Din Sempozyumunu** içinde, Editör: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.

²⁵³ Muhammed Umâra, **İslâm ve İnsan Hakları: Haklar Değil Gereklilikler**, İstanbul: Denge Yayınları, 1992, syf. 7-8.

²⁵⁴ Yayla, syf. 132-133.

kurulmuş olan bir çeşit dengenin tezahürüdür. Oysa İslam'ın normatif kurgusunda temel hareket yönü dikeydir. İnsan, Allah'a karşı sorumluluğunu gerçekleştirmek için şu ya da bu davranışı icra eder. Allah'a olan borcunu ödemek ya da Allah'ın emirlerini yerine getirmek için çeşitli ahlaki eylemlerde bulunur²⁵⁵.

Weeramantry'ye göre hem insan hakları çerçevesinde hem de İslam üzerinden güdülenen her iki eylem de aynı sonuca ulaşabilir. Fakat bu sonuca ulaşma yöntemleri birbirinden ciddi ölçüde farklı olacaktır. İslam'ınki Allah'la kurulan sorumluluk ilişkisinin bir ürünüken insan hakları ise araya herhangi bir metafizik unsurun girmediği bir güdüleme sistemini kullanır. Bu fark, İslam kültürüne sahip toplumların insan haklarının kültürel altyapısıyla tam bir uyum gerçekleştirememesinin sebeplerinden birini teşkil etmektedir.

Bu metafizik atıflardan arındırılmış antroposentrik çerçeve yalnızca basit bir model uyumsuzluğu olarak değerlendirilmemektedir. Bunun yanında Müslüman yazarlar tarafından Batı'nın insan haklarını savunurken yer yer takındığı ikircikli tavrı doğuran felsefi altyapı olarak işaret edilmekte ve eleştirilmektedir. Güler, "İnsan Haklarını İhlalin ve İhkakın Metafizik-Ahlaki Temelleri" isimli çalışmasında Batılı insan merkezli kavramsal çerçevenin insan haklarının tam bir eşitlik içerisinde ve evrensel olarak uygulanması için gerçekçi bir motivasyon üretmekten uzak olduğunu ifade etmektedir. Güler'e göre bu durum hakların bir çeşit denge unsuru olarak algılanmasına ve dengenin bozulmadığı yerlerde hakların terk edilmesine sebebiyet vermektedir²⁵⁶.

Bu tartışma bağlamında gündeme getirilecek bir diğer konu tabiatla kurulan ilişkidir. İslam'ın etik kurgusu insanların yalnızca diğer insanlara karşı değil bütün bir tabiata karşı sorumluluklarını konu almaktadır²⁵⁷. Değerin kaynağının insan değil Allah olarak görülmesiyle ilişkili bir biçimde doğanın içkin bir değere (*intrinsic value*) sahip kabul edilmesinin ontolojik zemini kolayca oluşmaktadır²⁵⁸.

²⁵⁵ C. G. Weeramantry, **Islamic Jurisprudence: An International Perspective**, London: The Macmillian Press, 1988, syf. 116-117.

²⁵⁶ İlhami Güler, **İtikattan İmana**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, syf. 167-181.

²⁵⁷ Omar, syf. 5.

²⁵⁸ Bu zeminin oluşmasının doğaya saygı pratiğini her zaman beraberinde getirmedeğini vurgulamak gerekmektedir. Bu sonuçta felsefi bir pozisyonur ve uygulanması daha ileri bir tartışmadır. İslam kültüründe Yunus Emre'ye nispet edilen "yaratılanı severim yaratandan ötürü" sözü bu içkin değerın kültür haline getirilmesinin özlü bir örneğı olarak gösterilebilir.

Oysa, daha önce de tartışıldığı gibi, insan haklarının ortaya çıktığı Batılı hümanist kültürel zeminde değerlerin yegane kaynağı insandır ve doğadaki geri kalan unsurların çoğu kez yalnızca araçsal bir değeri (*instrumental value*) bulunmaktadır. Bu durum, neredeyse yeryüzündeki en temel normatif sistem olarak değerlendirilen insan haklarının tabiatla alakalı pek bir gündeminin olmaması sonucunu doğurmaktadır. İnsan hakları tamamen insanların sahip oldukları haklara odaklanmaktadır. Hakkın öznesi her zaman insandır, doğadaki başka bir varlığın hak sahibi olabileceği fikri görece yeni ve henüz cılız bir fikirdir.

Eğer insan hakları teorisinin sonuçta bir hukuk teorisi olduğunu kabul edersek bu durumu rahatça izah etmek mümkündür. İnsan haklarının yalnızca insanların haklarıyla alakalı olmasının sebebi işleviyle açıklanır: Bu bir hukuk kuramıdır ve günümüzde hukuk yalnızca insanlar arası ilişkileri düzenler. Fakat bu savunma iki bakımdan eleştirilebilir. Öncelikle, insan hakları yalnızca bir hukuk kuramı işlevi görmemekte, aksine, adeta evrensel ve çatı bir etik kurgu işlevini de kazanmış görünmektedir²⁵⁹. Diğer yandan hukukun yalnızca insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyeceği kabulü de yine kültürel bir kabuldür ve birtakım etkileri haizdir.

Bu sebeplerden dolayı insan hakları teorisiyle İslam'ın etik kurgusu arasında bir uyumsuzluğun bulunduğundan bahsetmek mümkün görünmektedir. Bahsedildiği üzere, bu ilk elde bir çatışma değil kapsamama görüntüsü vermektedir. Fakat daha derinlikli bir yaklaşım bu kapsamamanın da bilinçli ve kültürel bir tercih olduğunu ve birtakım sonuçlar doğurduğunu tespit etmektedir. Bundan dolayı İslam kültürünün insan haklarıyla çelişen yönleri arasında tabiatla kurulan bu ilişki de kendisine yer bulabilmektedir.

İnsan haklarıyla İslam kültürü arasındaki mesafenin çalışmanın bağlamıyla daha dolaylı şekilde ilişkili bir diğer sebebi kuşkusuz Batı'nın İslam kültürüne mensup bölgelerle kurduğu ilişkide aranmalıdır. Batılı devletler tarihsel süreçte Müslümanların ağırlıklı yaşadığı coğrafyalarla ciddi sömürge ilişkileri inşa etmiştir. El Fadl, Müslümanların insan haklarıyla ilk karşılaşmasının 1948'de Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi olmadığını vurgulamaktadır. El Fadl'a göre, Müslümanlar dünyanın pek çok bölgesinde insan haklarını ve doğal hukuk yaklaşımını ilk kez Batılı ülkelerin kurdukları sömürgeci ilişkileri meşrulaştırmasının aracı olarak öğrenmiştir²⁶⁰. Pek

²⁵⁹ Bu durum "İnsan Hakları Nedir?" başlığında daha detaylı bir şekilde tartışılmıştı.

²⁶⁰ Fadl, syf. 305.

çok Müslüman tarafından insan hakları Batı'nın askeri, siyasi ve ekonomik emperyalizmini meşrulaştırma ve kültür emperyalizmini yayma aracı olarak anlaşılmıştır. Batı'nın insan hakları konusunda ikiyüzlülük içinde olduğu kanaati geniş bir şekilde yayılım göstermiştir.

An-Na'im, bugün de insan haklarının Batılı devletlerle diğer devletler arasında bir çeşit kontrol ilişkisini kurmayı sürdürdüğünü ifade etmektedir. An-Na'im'in "insan hakları bağımlılığı" dediği mekanizma uyarınca; "gelişmiş" ülkelerin sivil toplum örgütleri "gelişmekte olan" ülkelerde yaşandığını iddia ettikleri insan hakları ihlallerini tespit etmekte ve gelişmiş Batılı devletler diğer devletlere bu ihlallerin giderilmesi için baskı uygulamaktadır. Bu mekanizma sonucunda "gelişmekte olan" ülkeler Batılı ülkelere ekonomi, siyaset ve güvenlik bakımından bir bağımlılık içine girmektedir. An-Na'im çizdiği çerçeve içerisinde, pratik durumda insan haklarının halen uluslararası hegemonya sistemini beslediğinden bahsetmek mümkün görünmektedir²⁶¹.

Bütün bunlar modern dönemde gelişen İslam kültüründe Batı'ya karşı oluşan tepkinin insan haklarına da yansıtılmasına sebebiyet vermektedir. Müslüman halkların muhayyilesinde insan hakları Batılı devletlerin sömürgeci eylemlerinin meşrulaştırıcısı ve taşıyıcısı olarak algılanmaktadır. Bu algı, Batı'dan gelen pek çok diğer sosyal kurum gibi insan haklarının da -içeriğinden ve işlevinden görece bağımsız olarak- bir çeşit dirençle karşılaşmasına sebep olmaktadır.

3. Değerlendirme

İslam ve insan hakları arasındaki ilişki hakkında geniş tartışmalar yürütülmüştür. Bütün bu tartışmalarda her zaman bulunabilen İslam ile insan haklarının tam bir uyum ya da çelişki içinde olduğuna yönelik kategorik ve kolaycı görüşler gerçekçilikten uzak görünmektedir. Daha doğru bir yaklaşım süpürücü bir tavra girmeden yürütülecek derinlikli bir entelektüel bir çalışmayla şekillendirilebilir.

İslam ile insan hakları arasındaki ilişkinin özünde Batılı kültürel çerçevenin niteliği rol oynamaktadır. İslam ile Batı dünyasının geniş bir kültürel paylaşım kümesine sahip olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Moderniteyle beraber Batı'da yaşanan büyük dönüşüme kadar hem Batı hem de İslam dünyası çok benzer bir dini gelenekten

²⁶¹ An-Na'im, syf. 32-33.

beslenmektedir. Bu gelenek ortaklığı insan hakları kuramının İslami birikimle ciddi bir uyuşma içerisinde olmasını temin etmiş görünmektedir. Evrensel insan düşüncesi ve yine evrensel bir doğal hukukun varlığına duyulan inanç bu ortaklığın temellerini teşkil etmektedir. İslam düşüncesi içerisinde de özellikle tümevarım yöntemiyle hukukun temeline yönelik yapılan entelektüel çalışmalar Batılı insan hakları düşüncesiyle ihmal edilemez bir paralelliği gözler önüne sermektedir.

Madalyonun öteki yüzü, Batı medeniyetinin modernleşme süreciyle birlikte bu dini gelenekten sıçrama yaptığı noktalarda şekillenmektedir. Bu gibi noktalarda İslam ile insan haklarının arasındaki mesafenin ciddi ölçüde açıldığı gözlemlenmektedir. Söz gelimi insan hakları İslam'ın kültürel altyapısını aşacak ölçüde bir hümanizmin, sekülerizmin, rasyonalizmin ve bireyciliğin doğrudan taşıyıcısıdır. Özellikle insan haklarının felsefi altyapısı bağlamında ortaya çıkan bu açıklık İslam ile insan haklarının basitçe eşitlenmesinin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, İslam ile insan hakları arasındaki ilişkiye ilişkin tek ve basit bir sonuç cümlesi kurmak mümkün görünmemektedir. Bu iki yaklaşım arasında, özellikle de doğal hukuk düşüncesi bağlamında şekillenen belirli bir uyumun bulunduğu aşıkardır. Fakat kanaatimizce bunun tersi de daha ciddi bir ölçüde doğrudur. İslam ile insan hakları arasında, özellikle de bireycilik, sekülerizm ve antroposentrizm bağlamında şekillenen uyumsuzluk insan haklarının İslami kültürel arka plana rahatça dahil olmasına izin vermemekte ve Türkiye gibi Müslüman ağırlıklı toplumlarda insan haklarının benimsenmesi için engeller çıkartmaktadır. İnsan haklarının Müslüman toplumların muhayyilesine Batı kolonyalizmi ile beraber kazanmış olması da bütün bu süreçte bu engelleri büyüten bir başka etken olarak rol oynamaktadır.

B. Modern Türkiye, Hukuk ve İnsan Hakları

Bu kısımda Türkiye toplumunun kültürüyle insan haklarının kurduğu ilişki tarihsel derinliğine temas edilerek tartışılmaktadır. Bu kısmın ilk başlığında hem pozitif hukukun hem de insan haklarının Türkiye'ye giriş sürecinde başat rol oynamış olan Batılılaşma süreci irdelenmektedir. İkinci başlıkta, öncelikle Türkiye'de hukukun Batılılaştırılması tecrübesi, ardından ise oluşan yeni hukuk sistemiyle toplumun kurduğu ilişki tartışılmaktadır. Üçüncü ve son başlık ise insan haklarına ayrılmıştır. Bu başlık kapsamında öncelikle insan haklarının

Türkiye'nin pozitif hukukuna girişi ve toplumsallaşması, ikinci olarak Türkiye toplumunun insan haklarıyla kurduğu ilişki değerlendirilmektedir.

1. Batılılaşma Süreci ve Türkiye

Türkiye'de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığını araştıran herhangi bir çalışma yalnızca İslam ile insan hakları arasındaki mesafeyi saptamakla yetinemez. Türkiye'nin toplumsal kültürü İslam ile beraber pek çok başka kültürle etkileşim içerisinde gelişmiştir. Bu etkileşimlerin çok ciddi bir kısmı kültürler arasında sıklıkla görülebilen tipik alışverişler düzeyindedir. Fakat Türk Batılılaşması ismiyle bilinen süreç bütün bu etkileşimler arasında istisnai bir yere sahiptir.

Türkiye'de geçtiğimiz yüzyıllarda başlayan Batılılaşma süreciyle beraber modern Batı kültürünün çok daha sistematik bir biçimde toplumsal kültürümüzü şekillendirdiği bir süreci tecrübe ediyoruz. Bu dönüşüm, Türkiye'nin toplumsal kültürünün çok özel bir değişimle karşı karşıya kalmasına sebebiyet vermiştir. Medeniyetler çatışması teziyle bilinen Huntington, Türkiye'yi geçirdiği bu dönüşümle ilişkili olarak “parçalanmış ülkeler” (*torn countries*) ismini verdiği kategorinin en önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirmektedir²⁶². Ona göre, parçalanmış ülkeler hangi medeniyete mensup oldukları konusunda kafa karışıklığı yaşayan ülkelerdir ve siyasi yönetimleri tarafından Batı'ya intisap ettirilmeye çalışılmaktadır. Huntington, Batı kültürünün sistematik bir şekilde alıntılandığı bu istisnai süreç için de çarpıcı bir kelimeyi, din değiştirme anlamına da gelen *convert* kelimesini kullanmaktadır²⁶³.

Basil Mathews, Türkiye'de yaşanan modernleşme sürecini daha vurgulu kelimelerle selamlar. 1926'da yayımlanan aynı isimli kitabında, “*O zaman biz tarihte nadir görülen müteharrik olaylardan biri ile karşı karşıyayız – ulusal bir ihtida (national conversion)*” demekte ve devam etmektedir: “*Burada kullanılan ihtida kelimesi gerçek anlamında, yani dönme ve bambaşka bir istikamete yönelme anlamında kullanılmıştır. Bugünkü Türk devrimi bir medeniyetin ve hayat tarzının terki ve diğer birinin benimsenmesidir*”²⁶⁴.

²⁶² Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996, syf. 42.

²⁶³ A.g.e. syf. 44.

²⁶⁴ Basil Mathews, *Young Islam on a Trek: A Study in Clash of Civilizations*, London: Church Missionary Society, 1926, syf. 82-83.'den aktaran Ahmet Davutoğlu, *Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve*

Türkiye’de Batılılaşma süreciyle beraber yaşanan dönüşümün dört başı mamur bir tanımını yapmak bu çalışmanın esas amacı değildir. Çalışma kapsamında vurgulanmasıyla yetinilecek olan şey, Batılılaşma sürecinin Türkiye’nin o güne kadar şekillenmiş toplumsal kültüründe çok büyük bir değişime sebep olduğudur. Nitekim bu travmatik değişimle beraber Türkiye toplumsal ve siyasal bakımından halen devam eden tartışmaların içine sürüklenmiştir. Batılılaşma ve ona karşı geliştirilen tepkiler Türkiye’nin toplumsal kültürünü şekillendiren en önemli unsurlardan biri haline gelmiştir. İnsan hakları da daha önce de gösterildiği gibi Batılı bir olgudur ve Türkiye’yle uyumu hakkında yapılan bu çalışma da aslında bahsi geçen tartışmaların bir uzanımı niteliğindedir.

Belge, Batılılaşma olgusunu tecrübe eden yeryüzündeki ilk iki örnekten biri olan Türkiye’de bu sürecin 18. yüzyılın ilk yarısında başladığını ifade etmektedir²⁶⁵. Bu süreç kuşkusuz Batı’nın her bakımdan kazandığı üstünlüğün karşısında düşülen acziyetin sorgulanmasıyla ilişkilidir. Bu çerçevede, ünlü oryantalist yazar Bernard Lewis, Osmanlı Türkiyesi’nde yaşanan dönüşümün temel sorusunu şu cümlelerle izah etmektedir:

Bir toplumda işler inkar edilebilecek ve gizlenebilecek seviyenin üstünde kötüye gitmeye başladığında sorulabilecek pek çok soru vardır. Bunlardan yaygın olan ve özellikle dün Avrupa’da bugün ise Ortadoğu’da sorulan biri “Bunu bize kim yaptı?” sorusudur. Bu şekilde kurgulanan bir sorunun cevabı çoğu kez suçu içeride veya dışarıda bulunan günah keçilerine yüklemektir: Ülkenin dışındaki yabancılara ya da ülkenin içinde yaşayan azınlıklara. Tarihlerindeki en derin krizle karşılaşan Osmanlılar farklı bir soru sordu: Nerede hata yaptık? Bu iki soru üzerindeki tartışma Karlofça Anlaşması’nın imzalanmasından hemen sonra başladı ve Küçük Kaynarca Anlaşması’nın imzalanmasıyla aciliyeti katlanarak devam etti. Bir bakımdan bu tartışma halen devam etmektedir.²⁶⁶

Batılılaşma süreci bu soruya verilen bir cevap ve yaşanan çıkmaza karşı geliştirilen bir çözüm niteliğindedir. Önceleri sorun ve dolayısıyla çözüm askeri teknolojiyle sınırlı olarak

Zihniyet Parametreleri, **Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye** içinde, Editör: Sabri Orman, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, syf. 362-363.

²⁶⁵ Batılılaşmayı bu derece erken tecrübe eden diğer ülke Rusya’dır. Murat Belge, **Batılılaşma: Türkiye ve Rusya, Modernleşme ve Batıcılık** içinde, Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, syf. 43.

²⁶⁶ Bernard Lewis, **What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response**, Oxford, New York: Oxford University Press, 2002, syf. 22-23.

kavranmıştır. Bunun bir sonucu olarak Batılılaşma çabalarının miladı henüz 18. yüzyılın başında Osmanlı bürokrasisinin Batı'nın askeri teknolojisinin nasıl kazanılacağı hakkında yürüttüğü tartışmalardır²⁶⁷. Yaklaşık bir yüzyıl boyunca Osmanlı'nın Batılılaşma eğilimi silah teknolojisinin edinilmesi ve bazı lüks malların ithal edilmesi²⁶⁸ gündeminden çok ayrılmamıştır. İlk defa III. Selim döneminde (1789 - 1809) Avrupa'ya sürekli elçilikler açılmış ve ilerleyen süreçte, ancak 19. yüzyılın başlarında Batı'nın genel bir model olarak değerlendirilmesi söz konusu olmuştur²⁶⁹.

İlber Ortaylı'nın İmparatorluğun en uzun yüzyılı²⁷⁰ olarak isimlendirdiği 19. yüzyılda Batılılaşma yalnızca birtakım askeri ya da lüks tüketim ürünlerinin teminini aşarak derinleşmiştir. Bu kapsamda II. Mahmut döneminde (1808-1839) pek çok yapısal reform hayata geçirilmiştir. Aslında bütün bu reformların merkezinde yine güçlü bir ordu kurma düşüncesi bulunmaktadır fakat artık güçlü bir ordu kurmanın doğal gereğinin sadece teknoloji ithalini aşan daha bütüncül bir Batılılaşma modeli olduğu düşünülmektedir. Neticede güçlü bir ordu için gelire, gelir için vergilendirme sistemini daha etkin bir şekilde yeniden kurgulamaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bunun için de verimli bir merkez ve taşra bürokrasisi kurulmalıdır. Merkez ile taşra arasındaki bu yeni ilişki merkezileşmiş bir devleti, merkezileşmiş devlet ise etkin iletişim ve ulaşım araçlarını gerektirmektedir. Ayrıca, hem merkez hem de taşraya bürokrat yetiştirmek için verimli eğitim kurumlarına ihtiyaç bulunmaktadır²⁷¹. Bütün bunlar da çok köklü idari ve toplumsal değişiklikleri gerektirmektedir.

Yavaş yavaş şekil değiştiren ve Saray'dan gücü teslim alan Osmanlı bürokrasisi veya Babıali, 19. yüzyıl boyunca çeşitli modern temalar çerçevesinde Osmanlı toplumunu yeniden şekillendirmek için faaliyette bulunmuştur. Aşama aşama tebanın mülkiyet hakkını garanti etmek, eğitimi yaygınlaştırmak, adem-i merkezîyetçi yapıyı dağıtıp devleti merkezileştirmek ve son olarak sultanın otoritesini sınırlandırmak gibi gelişmeler hayata geçirilmiştir²⁷². Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) fermanları bu sürecin eşik taşlarıdır.

²⁶⁷ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, syf. 12.

²⁶⁸ Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012, syf. 35.

²⁶⁹ Mardin, syf. 13.

²⁷⁰ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

²⁷¹ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, syf. 64.

²⁷² Ahmad, syf. 37-38.

19. yüzyılın ilk yarısı boyunca Avrupa malları tekrar Osmanlı toplumuna sistematik bir şekilde ithal edilmiştir. Giyim, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerin tarzı, insanlar arası ilişkiler Avrupalı bir nitelik kazanmıştır²⁷³. Yüzyılın ikinci yarısında kristalize olan Yeni Osmanlılar hareketi Tanzimat sürecini yöneten aydın ve bürokratları eleştirirken bu kültürel Avrupaileşmeyi de eleştirmiştir. Sultanın otoritesinin sınırlandırılması gibi liberal temaları öne çıkaran Yeni Osmanlılara göre, Tanzimat sürecini yönetenler Batı'nın gerçek derinliğini idrak etmemiş ve modernleşmeyi şeklen Batılılaşmak olarak anlamışlardır. Üstelik, Yeni Osmanlılara göre Tanzimat süreciyle beraber İslam'ın ve İslam hukukunun değerleri de öksüz bırakılmıştır²⁷⁴. Bu iki söylem; yani modernleşme sürecinde Batı'yı şeklen taklidin eleştirilmesi ve yerli değerlerin korunması çağrısı bütün bir Türkiye tarihi boyunca çok çeşitli formlarda kendisini yeniden üretecektir.

Bütün bu gelişmeler 1876 yılında Osmanlı'yı sultanın sınırlandırıldığı meşrutiyet sistemine kavuşturmuş fakat hemen ardından patlak veren Osmanlı-Rus harbinin sonrasında Sultan II. Abdulhamit yetkisini kullanarak meclisi kapatmış ve bu meşrutiyet sürecinde uzun bir duraklamaya sebebiyet vermiştir. Her ne kadar meclis kapatılmış olsa da Abdulhamit döneminde ülke önemli ölçüde modernleşmiştir. Modern bir haberleşme ağı kurulmuş, demiryolları inşa edilmiş, eğitim ve basın yaygınlaşmıştır²⁷⁵. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde romancılığın gelişmesi bir yana, gelişen alafanga züppe tiplemesi çoktan Türkçe romanların en çok işlenen figürlerinden biri haline gelmiştir. Batılılaşmanın ürettiği toplumsal sonuçlar yeni kültürü temsil eden tiplmeler üzerinden yürütülen derin bir kültürel tartışmayı da var etmiştir. Artık Batılılaşmanın kültürel sonuçları aile yapısına kadar nüfuz etmiştir²⁷⁶.

Bütün bunlara rağmen Batılılaşma süreci hızla sürmüştür. 20. yüzyılın başına gelindiğinde Osmanlı'da birbiriyle yarışan fikir akımları belirgin şekilde varlık göstermektedir. Fakat bütün bu akımlar ve birbirleriyle rekabet halindeki görüşler modernleşme ihtiyacı konusunda mutabakat içindedir. Ziya Gökalp, 1918'de şunları yazmıştır:

²⁷³ Mardin, syf. 15.

²⁷⁴ Şerif Mardin, 19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi** içinde, Editör: Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, syf. 345.

²⁷⁵ Zürcher, syf. 117-119.

²⁷⁶ Pınar Artıkoğlu, Batılılaşmanın Osmanlı Aile Yaşamındaki İzleri, **38. Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi** içinde, Editör: Zeki Dilek vd., Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2011.

Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa görülür ki mütefekkirlerimiz iptida (ilk olarak – y.n.) “muâsırlaşmak” lüzumunu hissetmişlerdir. Üçüncü Sultan Selim devrinde başlayan bu temayüle inkilâptan sonra “İslamlaşmak” emeli iltihak etti; son zamanlarda ortaya bir de “Türkleşmek” cereyanı çıktı.

Muasırlaşmak (modernisation) fikri mütefekkirlerce aslî bir akide hükmünde olduğu için muayyen bir naşire (yayana – y.n.) malik değildir. Her mecmua, her gazete bu fikrin az çok müdafiidir.²⁷⁷

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla beraber “muasırlaşmak” yönündeki bu geniş mutabakat radikal bir biçimde uygulanma fırsatı bulmuştur. Cumhuriyet Osmanlı'nın gerçekleştirdiği reformlarla inşa edilen idari ve toplumsal yapıyı güçlü bir arka plan olarak kullanarak modernleşme sürecini çok ileri bir aşamaya taşımıştır.

Osmanlı modernleşmesi ile Cumhuriyet modernleşmesi aynı çizgide yer alsalar da birtakım farklarla birbirlerinden ayrılmaktadır. Osmanlı dönemindeki reformlar doğrudan toplumsal kültürü değiştirmeye yönelik kurgulanmamıştır. Bu reformların yaygın kültürel etkileri daha çok devlet odaklı gerçekleştirilen yapısal reformların kültürel izdüşümleri mahiyetindedir. Cumhuriyet'in farkı, Batılılaşmanın devlet eliyle ve çok daha doğrudan bir şekilde kültüre de taşınması olmuştur.

Cumhuriyet'le beraber geliştirilen Batılılaşma çizgisi artık seçmeci değildir. Osmanlı'nın birtakım yapısal reformlarla toplumsal sorunlara çözüm aradığı Batılılaşma modelinin yerine Cumhuriyet döneminde doğrudan toplumsal kültürün kendisi dönüştürülmeye ve Batılılaştırılmaya çalışılmaktadır. İki modernleşme çizgisi arasındaki en önemli farkın burada tecessüm ettiğiinden bahsetmek mümkündür²⁷⁸. Cumhuriyet'in kurucu önderi Mustafa Kemal Atatürk, genç Cumhuriyet'in Batılılaşma çizgisini şu sözlerle ifade etmiştir:

Memleketler muhtelifdir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lâzımdır. ...Memleketimizi asrîleştirmek istiyoruz.

²⁷⁷ Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, cilt 4, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, syf. 1.

²⁷⁸ İştâ B. Gözaydın, Türkiye Hukukunun Batılılaşması, **Modernleşme ve Batıcılık** içinde, Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, syf. 290.

Bütün mesaimiz Türkiye’de asri, binaenaleyh garbî bir hükümet vücuda getirmektir. Medeniyete girmek arzu edip de, garba teveccüh etmemiş millet hangisidir? ²⁷⁹

Atatürk yönetimindeki Türkiye’de bu Batılılaşma süreci kapsamında doğrudan toplumsal kültürü değiştirmeye yönelmiş çarpıcı düzenlemeler yapılmıştır. Saltanatın kaldırılması, hilafetin lağv edilmesi, hukuk sisteminin baştan sona Batılılaştırılması, eğitim sisteminin kapsamlı bir şekilde yeniden düzenlenmesi, bazı bölgelerde geleneksel kıyafetlerin giyilmesinin yasaklanması ve şapka kullanmanın mecbur bırakılması, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması, Arap alfabesinin terk edilerek yerine Batılı Latin alfabesinin yerleştirilmesi, dilde gerçekleştirilen sadeleştirme çalışmaları, müziğin Batılılaştırılmasına yönelik çabalar, hafta tatilinin cuma gününden pazar gününe alınması, soyadı kanunu ve hicri takvimin terk edilmesi, geleneksel ölçü birimlerinin Batılı muadilleriyle değiştirilmesi gibi gelişmelerin tamamı genç Cumhuriyet’in kültürel Batılılaşma amacının gerekleri olarak görülmüştür²⁸⁰.

Gerçekleştirilen bu devrimler bir yönüyle kuşkusuz Osmanlı döneminde yapılan düzenlemelerin devamı mahiyetindedir ve daha çok devletin ve dolayısıyla birtakım toplumsal kurumların yeniden organize edilmesi amacına matuftur. Fakat, diğer birtakım gelişmeler ise bu amacı açıkça aşan niteliktedir. Topyekün bir kültür değişimini ve tamamen Batılılaşmış bir toplumu hedefe yerleştirmektedir ve toplumsal kültürü kalıcı bir biçimde değiştirmeyi hedeflemektedir.

Bu yeni düzenlemelerden en sarsıcılarından biri harf inkılabı olmuştur. 3 Kasım 1928 tarihinde yayımlanan Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun ile 1 Ocak 1929’dan sonra Arap alfabesiyle basım yapmak yasaklanmıştır. Kısa süre içinde otomobil plakaları, sokak levhaları, dükkanların tabelaları Latin harfleriyle yapılmış eşleriyle değiştirilmiştir. Bu şekilde bütün kamusal alan radikal bir değişikliğe tabi tutulmuştur²⁸¹. Yaşanılan sürecin önderlerinden İsmet İnönü, hatıratında bu inkılabın sebebinin okuma ve

²⁷⁹ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III (1917-1937), Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1961, syf. 68.

²⁸⁰ Mesut Erşan, Mustafa Kemal Atatürk'ün Batılılaşma Hakkındaki Düşünceleri, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, cilt 8, sayı 3, 2006, syf. 44.

²⁸¹ Seçil Deren, Kültürel Batılılaşma, **Modernleşme ve Batıcılık** içinde, Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, syf. 392.

yazma oranını arttırmakla alakalı olmadığını belirtmektedir. Ona göre, harf inkılabının asli gerekçesi kültür değişmesini kolaylaştırmasıdır²⁸².

Yalnızca alfabe değil, dilin kendisi de ciddi bir düzenlemeye tabi tutulmuştur. Gündelik dilde yer alan Arapça ve Farsça kökenli kelimeler dışarıda bırakılmış ve oluşan boşluklar yeni Türkçe kelimelerin türetilmesi yoluyla kapatılmıştır. Bu yolla, kültürün en önemli taşıyıcılarından olan dilin de bir çeşit dönüşüme tabi tutulduğundan bahsetmek mümkündür. Tarihsel kökenleri ve kültürel irtibatları dolayısıyla derin çağrışım bulutlarının taşıyıcısı olan kelimelerin tedavülden kaldırılarak Cumhuriyet’le yaşıt sözcüklerin ikame edilmesi amaçlanan kültürel değişim politikalarının bir uzanımı mahiyetindedir²⁸³.

Bir diğer çarpıcı düzenleme şapka inkılabı olmuştur. Yüzyıllar boyunca başa giyilen giysi tabiyeti simgeleyen bir sembol niteliği taşımaktadır. Önceleri sarık, II. Mahmut döneminin ardından ise fes dini ve milli kimliği temsil eden çok önemli bir simge olarak görülmektedir. Şapka ise Batı medeniyetini temsil etmektedir. 1925’te Kastamonu gezisiyle geleneksel başlıkların yerine Batılı şapkanın geçirildiği bir süreci başlatan Atatürk, yaşanan süreci şu sözlerle gerekçelendirmektedir:

Biz her noktai nazardan medeni insan olmalıyız. Acılar gördük. Bunun sebebi dünyanın vaziyetini anlamadığımız içindir. Fikrimiz, zihniyetimiz medeni olacaktır. Onun bunun sözüne ehemmiyet vermeyeceğiz. Medeni olacağız. Bununla iftihar edeceğiz. Bütün Türk ve İslâm âlemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şumul ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felâketler, ne ıstıraplar içindedirler. Bizim de şimdiye kadar geri kalmamız ve nihayet son felâket çamuruna batışımız bundandır. Beş altı sene içinde kendimizi kurtarmışsak; bu zihniyetimizdeki tebeddülüdür. Artık duramayız. Behemehal ileri gideceğiz.²⁸⁴

Anlaşılabacağı üzere, inkılabın temel sebebi başlığın taşıdığı kültürel anlamdır. İslami ve milli kabul edilen fesin bırakılması ve Batılıların giydiği şapkanın giyilmeye başlanmasıyla yaşanan medeniyet dönüşümü ve medeniyetler arasında yapılan tercih adeta tescillenmiş olmaktadır. Bu medeniyet dönüşümünün gerekçesi de hitabın ilk cümlelerinde kendisine

²⁸² İsmet İnönü, **Hatıralar**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2006, syf. 483. İnönü, harf inkılabıyla amaçlanan bu değişimi Arap kültürüyle Türk kültürü arasında bir değişim olarak ifade eder.

²⁸³ Deren, syf. 394.

²⁸⁴ **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II**, cilt 2, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1997, syf. 216.

kuvvetle yer bulmaktadır. Buna göre, görülen acıların yenilenmemesi için gelişen dünyayla bütünleşmek bir mecburiyettir.

Bir diğer dikkat çekici gelişme alaturka müziğinin yasaklanması olmuştur. Bu konudaki ilk tartışmalar 1930'larda başlamış ve 1934 yılında Dahiliye Vekaleti'nce İstanbul ve Ankara Valiliklerine gönderilen talimatla radyolarda alaturka müziklerin çalınması yasaklanmıştır. Önceleri Türk musikisinin Batı müziğinin çok sesli formuna sokulması tasarlanmış, sonrasında Türk müziğinin ıslahının mümkün olmadığından hareketle Batılı müzik formunun topyekün benimsenmesi yoluna gidilmiştir²⁸⁵.

Hafta tatilinin cuma gününden pazar gününe alınması, geleneksel ölçü birimlerinin değiştirilmesi, hicri takvimin terk edilerek miladi takvime geçilmesi gibi gelişmeler Avrupa'yla eşgüdümü sağlama amacıyla gerekçelendirilmektedir. Fakat son kertede bütün bunların da geleneksel toplumsal kültürü şekillendiren unsurların terk edilerek yeni bir medeniyete yönelme anlamını taşıdığı açıktır. Tarık Zafer Tunaya bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

Bu fikirler gelişerek tabii sonuca varılmıştır: *Batı medeniyetini kabul etmek. Başka bir deyişle medeniyet alanının değiştirilmesi.* En ileri medeniyet seviyesi Batı medeniyeti olduğuna göre, Türkiye'nin gayesi bu seviyeye ulaşmak olmalıydı. Türkiye'nin yaşama davası bu suretle formüle edilmiş oluyordu. Bunun dışında, ancak geriliklerle beslenen bir hayat telâkkisi kalıyordu.²⁸⁶

Bütün bu inkılap süreçleri yeri geldiğinde maddi gücün de kullanılmasıyla organize edilmiştir. Halk tarafından gelen tepkilere karşın bu reformların icrası sürdürülmüştür. Yine Tunaya, Türkiye'de yaşanan Batılılaşma hareketini “mecburi bir kültür değişmesi hareketi” olarak tanımlamakta ve itirazlara ve karşı çıkışlara rağmen bu hareketin yürütülmesini şu sözlerle savunmaktadır:

Türk sistemi, bir medeniyet programının benimsenmesi için icabında geniş kitleye karşı durulabileceği prensibinden hareket etmiştir. Bu suretle, bir mecburi kültür değişmesi hareketine girilmiştir. Fakat, siyaset ilmi alanında, halka karşı, icabında

²⁸⁵ Yasemin Doğaner, **Atatürk İnkılaplarının Topluma Yansıması -Ankara Örneği-**, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2002, syf.107-108.

²⁸⁶ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, syf. 97.

zorla gidişten maksut olan nedir? Umum-i efkar mekanizmasının tahlilinden elde edilen sonuç odur ki, bir kitlenin herhangi bir şeyi istemesi, o şeyin o kitleye istetilmesidir. Devrimci bir memlekette, inkılâp yapan bir memlekette, belli bir programın halka rağmen yürütülmesi, muhafazakâr kuvvetlerin baskısı altında bulunan bir kitleyi o kuvvetlerin tesirinden, tahakkümünden kurtarmak anlamını kazanmaktadır.²⁸⁷

Bütün bu anlatılanlardan anlaşılacağı gibi Batılılaşma süreciyle birlikte Türkiye’de toplumsal kültürün de Batılılaştırılmasına yönelik sistematik bir faaliyet yürütülmüştür. Bu durum özellikle bazı durumlarda mevcut medeniyetin terk edilerek Batı medeniyetinin benimsenmesi mesabesinde kurgulanmıştır. Huntington’ın ve Mathews’in “medeniyet ihtidasi” tespitleri bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Devlet eliyle kültüre yapılan bu sistematik müdahalenin etkileri bugün pek çok sosyal kurum hakkında yürütülen tartışmada etki sahibidir.

Batılılaşma sürecinden en çok etkilenen toplumsal kurumlardan birisi kuşkusuz hukuktur. Batılılaşmanın insan hakları söyleminin toplumsal karşılığının oluşmasında ne gibi etkilere sahip olduğu konusundaki değerlendirmelerden önce hukukun dönüşümünü dikkate almak gerekmektedir. Bir sonraki başlıkta Batılılaşma süreciyle birlikte hukukta yaşanan dönüşüm inceleme konusu yapılmaktadır.

2. Modern Türkiye ve Hukuk

a. Hukukun Dönüşümü ve Hukuk Devrimi

Hukuk, Batılılaşmaya ilişkin devrimlerin kendisini en ciddi gösterdiği alanlardan birisidir. Bu çalışmanın bağlamından dolayı Batılılaşma süreciyle hukukta yaşanan dönüşümün ve bu dönüşümün sonuçlarının özellikle tartışma konusu edilmesi gerekmektedir.

Osmanlı döneminde Batılı hukuk sistemiyle ilk ciddi karşılaşmanın Osmanlı’daki Batılılaşmanın başlangıcına, 18. yüzyılın sonlarına kadar götürülmesi mümkündür²⁸⁸. Sultan III. Selim döneminde (1708-1807) başlayan Batılılaşma hareketleri kapsamında Batılı hukuk sistemi ve yargısal kurumlar da inceleme konusu yapılmıştır. Fakat söz konusu çalışmaların

²⁸⁷ A.g.e. syf. 99-100.

²⁸⁸ Gözaydın, syf. 286.

hukukta büyük bir dönüşümün gerekliliği algısıyla birleşip yeni bir model olarak tecessüm etmesi çok daha ileri bir tarihte gerçekleşecektir.

Osmanlı'da Batı tekniklerinin kullanıldığı ilk kanun Tanzimat Fermanı'nın ilanından 7 ay sonra yayımlanan 1840 tarihli Ceza Kanunname-i Hümayunu'dur²⁸⁹. Bu kanun Batılı normlardan kısmen yararlanmış olsa da yerel normların da geniş ölçüde kendisine yer bulmasıyla karma bir nitelik arz etmektedir²⁹⁰. 1858 tarihinde hazırlanan aynı isimli ceza kanunu ise Türk hukuk tarihine ilk resepsiyon çalışması olarak geçmiştir. Bu kanun 1810 tarihli Fransız Ceza Kanununun neredeyse birebir tercümesidir²⁹¹.

Osmanlı dönemindeki kanunlaştırma faaliyetlerinde bu iki model birbirleriyle belirli ölçüde çekişme içerisinde olmuştur. Modern kanunların hazırlanması gerekliliği konusundaki mutabakat yerini bu kanunların mevcut hukuk sisteminin kodifiye edilmesi yoluyla mı yoksa doğrudan yabancı kanunların resepsiyonuyla mı hazırlanacağı konusunda ihtilafa bırakmaktadır.

Ticaret, medeni usul, ceza usulü ve eşya hukuku gibi hukukun çeşitli alanlarında yapılan düzenlemelerde yoğun oranda resepsiyon yolunun kullanılması tercih edilmiştir²⁹². Aile başta olmak üzere toplumsal kültürle çok daha doğrudan ilişkili alanları düzenleme konusu yaptığından dolayı esas tartışma medeni hukuk alanında kendisini göstermiştir. “(H)er devlette kavanin ve nizamatın esası (Code Civil) yani hukuk kanunnamesi olup Devlet-i Âliye şer’i şerif üzere müesses olduğundan kavanin ve nizamatına kavanin-i şeriye esas olmak” gerektiğini söyleyen Ahmet Cevdet Paşa, bu konudaki tartışmayı ve taraflarını şöyle aktarmaktadır:

Bir kısmı ilm-i fikhın muamelat kısmından icabat-ı zamaneye muvafik olan mesail-i şeriye cem olunarak ehl-i İslâm’a göre ahkâm-ı şeriye olup ve tebaa-i gayrı müslimeye göre dahi kanun itibar olunmak üzere bir kitap telif olunmak reyinde

²⁸⁹ Rabia Beyza Candan, 1840 Tarihli Ceza Kanunname-i Hümayunu İncelemesi, **Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, cilt 1, sayı 1, 2015.

²⁹⁰ A.g.e. syf. 72.

²⁹¹ Gözaydın, syf. 287.

²⁹² A.g.e. syf. 288.

idiler... Diğer kısmı dahi Fransız Kanunnamesi'ni tercüme ile Mehakim-i Nizamiye'de düsturu'l amel tutulması fikrinde idi...²⁹³

Bu tartışmada kazanan Ahmet Cevdet Paşa'nın da aralarında yer aldığı birinci grup olmuştur. 1868 – 1876 tarihleri arasında cari olan şer'i hukuktan kodifiye edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye isimli kanun yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu kanun, halihazırda geçerli olan hukuk kurallarının derlenmesi ve Batılı bir yöntemle standardize ve kodifiye edilmesiyle hazırlanmıştır. Dolayısıyla, toplumsal etkinliği yüksek olan geleneksel İslam hukuku içeriğinin tekilleştirilmesi ve Batılı bir formatta yeniden biçimlendirilmesiyle oluşturulmuş olmaktadır.

Fakat resepsiyonistlere karşı birinci grubun zaferi mutlak bir galibiyet değildir. Aksine, Türkiye'nin Batılılaşma tarihini esas şekillendirecek olan Ahmet Cevdet Paşa'nın bahsettiği ikinci grup olacaktır. Cumhuriyet'in kuruluşu ve genç Cumhuriyet'in yöneticilerinin Batılılaşma konusunda radikal bir tutum izlemeleri hukuk reformunun da seyrini belirlemiştir. Cumhuriyet'le beraber gerçekleştirilen bütün kanunlaştırma faaliyetleri resepsiyon yöntemini tercih etmiştir.

Bu tercihlerin ilki en tartışmalı hukuk alanı olan medeni hukuk için gerçekleştirilmiştir. Medeni hukuk için Mecelle'yle başlayan gelenek kısa sürmüş ve İsviçre Medeni Kanunu'nun neredeyse birebir tercüme edilmesiyle hazırlanmış olan 743 sayılı Türk Kanunu Medenisi 1926 tarihinde kabul edilmiştir. Kısa bir süre içinde İsviçre Borçlar Kanunu'nun tercümesiyle hazırlanan 818 sayılı Borçlar Kanunu, Alman ve İtalyan hukuk sistemlerinden derlenen 865 sayılı Türk Ticaret Kanunu ve 1889 İtalyan Ceza Kanununun tercümesiyle hazırlanan 765 sayılı Türk Ceza Kanunu da Meclis tarafından kabul edilerek yürürlüğe girmiştir. Resepsiyon çalışmaları bununla da sınırlı kalmamış, İtalya'da 1930 yılında ceza kanununda yapılan önemli değişiklikler 1936 yılında Türk Ceza Kanunu'na da aynen yansıtılmıştır.

1927'de İsviçre'nin bir kantonunun 1925 tarihli kanununun tercümesiyle hazırlanan Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu yürürlüğe girmiştir. 1877 tarihli Alman Ceza Muhakemeleri Usulü Kanununun tercümesiyle hazırlanan Türk Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu'nun

²⁹³ Ebul'ülâ Mardin, **Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa**, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1946, syf. 63.'den aktaran Mardin, syf. 140.

yürürlüğe giriş tarihi ise 1929'dur. Türk İcra ve İflas Kanunu da yine İsviçre Federal İcra ve İflas Kanunu'nun tercümesiyle hazırlanmış ve aynı yıl içinde yürürlüğe konulmuştur.

Cumhuriyet döneminin bütün kanunlarının Batılı kanunların tercümesi yoluyla resepsiyonist bir yaklaşımla hazırlanması kuşkusuz Cumhuriyet'in topyekün Batılılaşma tavrının doğal bir sonucudur. Bu yolla bütün hukuk sistemi baştan sona ve radikal bir biçimde değiştirilmiş olmaktadır. Atatürk, 1925 yılında Ankara'da kurulan ve sonradan Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi olacak olan Mekteb-i Hukuk'un açılışında yaptığı konuşmada bu tercihi şu sözlerle ifade etmiştir:

Büsbütün yeni kanunlar vücuda getirerek eski esasat-ı hukukiye temelden kal'etmek (dağıtmak, çözümlenmek – y.n.) teşebbüsündeyiz. Ve yeni esasatı hukukiye ile elifbasından tahsile başlayacak bir yeni hukuk neslini yetiştirmek için bu müessesatı açıyoruz.²⁹⁴

Cumhuriyet döneminde yapılan resepsiyon çalışmalarında bir medeniyet değişimi motivasyonu açıklıkla gözlemlenebilmektedir. Bu reformlarda çok büyük katkısı bulunan Mahmut Esat Bozkurt Adliye Vekilliği (Adalet Bakanlığı) görevini yürütürken yaptığı bir konuşmada bu durumu şu kelimelerle ifade etmiştir:

Türk İhtilâli'nin kararı, Batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendisine maletmek, benimsemektir. Bu karar, o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki, önüne çıkacaklar demirle, ateşle yok edilmeye mahkûmdurlar. Bu prensip bakımından kanunlarımızı oldukları gibi Batı'dan almak zorundayız. Böylelikle Türk ulusunun iradesine uygun hareket etmiş olacağız.²⁹⁵

Hukuk alanında yapılan bu kapsamlı değişikliklerle toplumu da değiştirmek hedeflenmektedir. Hukukun bu şekilde değiştirilmesi Türkiye halkının tüm toplumsal ilişkilerini yeni bir normatif zemine taşımak ve yeniden organize etmek amacına matuftur. Hukuk devriminin gündelik yaşamı en fazla etkileyen devrim olduğunu ifade eden Bozkurt, bu durumu şu kelimelerle ifade etmektedir:

Devletin ve toplumun geleneksel yapısını değiştirmeye yönelik politika, ancak yeni kanunlarla gerçekleştirilebilirdi. Devrimci kadronun Türk toplumunu ulaştırmak istediği yaşam biçimi ve kültür seviyesine gelmek, sadece insanların birbirleriyle ve

²⁹⁴ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, syf. 240-243.

²⁹⁵ Tunaya, syf. 115.

toplumla olan ilişkilerini düzenleyen hukuk kurallarının değişimiyle mümkün olabilirdi.²⁹⁶

Dolayısıyla, Türkiye’de yaşanan hukuki dönüşümün yadsınamayacak bir kültürel yönünün olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Henüz bu dönüşümü gerçekleştiren yöneticilerin elinde bütün bu hukuk reformları Türkiye’nin toplumsal yapısını değiştirmenin kullanışlı bir aracı olarak algılanmaktadır. Türk hukuk devrimi bu çabanın ürünüdür.

Bu çerçevede, hukuk devriminin kültürü değiştirmek için geliştirilen işlevsel araçlardan biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hukukun hem farklı ve yer yer düşman kabul edilen bir kültür havzasından doğrudan yollarla alıntılanması hem de bunun devlet eliyle bir kültür değişimi programı için araçsallaştırılarak yapılması bugünkü toplumsal etkinliğini de ciddi ölçüde belirlemiştir. Bir sonraki aşamada bu etkinliğin durumu tartışma konusu yapılmaktadır. Türkiye’de hukukun Batılılaştırılması süreciyle birlikte tanışılan insan hakları ve bu hakların toplumsal karşılığı ise bir sonraki başlıkta değerlendirilmektedir.

b. Türkiye Toplum ve Hukuk: Fiili Çok Hukukluluk ve Hukukun Araçsallaştırılması

19. yüzyılın zorlu Batılılaşma çabalarının ve 20. yüzyılın başlarında yaşanan savaş anaforumun²⁹⁷ ardından kurulan modern Cumhuriyet’in toplumu topyekün bir kültürel değişime tabi tutma projesini şiddetle uygulamasıyla beraber Türkiye’nin toplumsal kültürü önemli değişiklikler yaşamıştır. Kuşkusuz yaşanan bu süreç bugün dahi Türkiye toplumunun hukukla ve dolayısıyla insan haklarıyla kurduğu ilişkiyi etkileyen en önemli faktörlerden biri niteliğindedir²⁹⁸.

Uğur Mumcu, Köy Enstitüleriyle ilgili bir panelde yaptığı konuşmada Türk hukuk sisteminin yapısı konusunda bir mizah dergisinde rast geldiğini ifade ettiği “Türk tanımı”nı şu şekilde aktarmaktadır²⁹⁹:

²⁹⁶ Gülnihal Bozkurt, **Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, syf. 209.

²⁹⁷ 1911-1912 yıllarında Trablusgarp Savaşı, 1912-1913 yıllarında Balkan Savaşları, 1914-1918 yıllarında Birinci Dünya Savaşı ve 1919-1922 yılları arasında Kurtuluş Savaşı.

²⁹⁸ Elbette hukuk devletin va’z ettiği normlardan ibaret değildir. Aksine, hukukun en önemli kaynaklarından biri toplumun kendisidir. Toplum kendi doğal yaşayışı içinde oluşturduğu normatif sistemlerle pozitif hukuku da çok doğrudan bir biçimde belirlemektedir. Batılılaşma süreciyle beraber toplumun

²⁹⁹ Uğur Mumcu, **Uğur Mumcu'nun Köy Enstitüleri Konuşması**, Youtube, <<https://www.youtube.com/watch?v=7ynyRBP9jHE>>, [Son erişim tarihi: 25.04.2017]. Mumcu bu tanımının ardından Türkiye’nin o dönemde bir yol ağzında olduğunu, Atatürk ve arkadaşlarının şer’i sistemi değil Batılı laik sistemi seçtiğini ve bütün bu değişikliklerin zorunlu olduğunu da eklemektedir.

Türk vatandaşı; İsviçre Medeni Kanunu'na göre evlenen, İtalyan Ceza Yasası'na göre cezalandırılan, Alman Ceza Muhakemeleri Usulü Yasası'na göre yargılanan, Fransız idare hukukuna göre idare edilen ve İslam hukukuna göre gömülen kişidir.

Bu tanımın bir yönü farklı hukuk sistemlerinden tercüme yoluyla alınan kanunların yarattığı karmaşayı, diğer yönü ise yüzyıllardır hukukun en önemli kaynağı ve en temel çerçevesi kabul edilen İslam hukukunun neredeyse tamamen sistemden dışlanmasını vurgulamaktadır. Bunların her ikisi, ama özellikle de ikincisi Türkiye'de toplumun hukukla kurduğu ilişkinin şekillenmesinde önemli ölçüde etki sahibi olmuştur.

Türkiye toplumunun hukukla kurduğu ilişkinin yoğun oranda Batılılaşma sürecinde yaşanan travmanın etkisi altında şekillendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çok kısa bir süre içerisinde pozitif hukukun hızlı ve radikal bir değişikliğe tabi tutulması toplum ile hukuk arasındaki mesafenin bir anda açılmasına sebep olmuştur³⁰⁰. Yüzyıllardır toplumsal kültürün şekillenmesinde en önemli paylardan birine sahip olan değerler sistemi ve bunun ürünü olan hukuki içerik birçoğu aynı yıl çıkarılan Batılı kanunların yürürlüğe girmesiyle yürürlükten kaldırılmıştır.

Elbette, normatif bir sistemin devlet eliyle yürürlükten kaldırılmasıyla toplumsal alanda etkinliğini yitirmesi birbirinden farklı olgulardır. Bu hukuki düzenlemelerin toplumda yürürlüğe konulduğu anda doğrudan ve yaygın bir şekilde uygulandığını söylemek gerçekçi olmayacaktır. Hızla yürürlüğe sokulan Batılı kanunlar toplumsal etkinliklerini aynı hızla kazanamamıştır. Yeni kanunların Türkiye'nin toplumsal kültürüne yabancı bir kültürel düzlemde neredeyse doğrudan tercüme yoluyla oluşturulmuş olması pek çok kez bir etkinlik sorununa dönüşerek ifadenmiştir. Özellikle medeni hukuk alanına giren birtakım hükümlerin etkinliği konusunda uzun süren sorunlar ortaya çıkmıştır³⁰¹.

Bu durumun en önemli sebeplerinden biri hukukun tek kaynağının devlet olmamasıdır. Aslında toplum kendi hayatiyetini sürdürürken çeşitli normatif kurgular üretmektedir. Devlet tarafından uygulanan pozitif hukuk çoğu kez bu toplumsal normatif içerikle ciddi bir etkileşim halinde türetilir. Toplum olası çelişkiler durumunda devletin va'z ettiği hukuktan çok kendi ürettiği normatif kurguyu takip etme eğilimi göstermektedir. Hukukun

³⁰⁰ Bu durumu tespit eden Kaya, Türkiye'de hukukla ilgili zihniyet problemlerini incelediği çalışmasında mevcut bozuklukların en önemli sebeplerinden biri olarak kültürle hukuk arasındaki mesafeyi göstermektedir. Kaya, syf. 297.

³⁰¹ Yasemin Işıktaç, Türk Hukuk Devriminin Felsefesi, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı**, 2006, syf. 126.

Batılılaştırılmasıyla beraber toplumun etkileşimi içerisinde üretilen, toplum tarafından benimsenen ve toplumun alışık olduğu hukuk sistemi geride bırakılmıştır. Etkinlik sorunu bunun doğal bir sonucudur.

Tarihsel süreç içerisinde, devletin güç kullanma tekelinin de etkisiyle toplumun yeni düzene ayak uydurmasıyla beraber hukuk ile toplumsal kültür arasındaki mesafe belirli ölçüde kapanmıştır. Bununla paralel olarak yeni hukuk düzeni de kısmen toplumun rengine boyanmış ve en azından yorumlanırken yerleştirilmiştir. Yeni kanunlar yürürlüğe kondukları döneme göre daha ciddi ölçüde toplumsal etkinlik kazanmayı başarmıştır.

Fakat yine de kültür ile hukuk arasındaki uyumsuzluğun süregeldiği alanların olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Kaya, tarafımın da dahil olduğu bir ekip tarafından toplam 4223 katılımcıya anket uygulanmasıyla gerçekleştirilen Türkiye’de Hukuk Zihniyeti isimli ampirik çalışmada bu konuyla ilişkili çeşitli bulgulara ulaşmıştır.

Kaya, Türkçe hukuk literatüründe az rastlanan çalışmada Türkiye’de hukukun toplumsal karşılığını da araştırma konusu yapmıştır. Çalışma kapsamında katılımcılara yöneltilen “Türkiye’de hukuk – toplum uyumu ne düzeydedir?” sorusuna verilen cevaplarla 6 üzerinden 2,25 değeri şekillenmiştir. “Mevcut hukuk yapısından ne kadar memnunsunuz?” sorusuna verilen cevaplarla 6 üzerinden 1,94, “Türkiye’de kanunlar toplum vicdanını ne derece tatmin ediyor?” sorusuna verilen cevaplarla ise 6 üzerinden 2,02 değeri oluşmuştur. “Türkiye’de mevzuat ne ölçüde Batı kaynaklıdır?” sorusuna verilen cevaplarlaysa yine 6 üzerinden 4,39 değeri ortaya çıkmıştır³⁰².

Görüldüğü üzere, Kaya’nın yürüttüğü ampirik çalışmanın bulguları günümüz Türkiye’inde de toplumsal kültür ile hukuk arasında tam bir mutabakatın kurulmadığını göstermektedir. Her ne kadar Batılılaşma sürecinin ilk dönemlerine kıyasla hukukun toplumsal karşılığında ciddi bir yükselmenin olduğu gözlemlenebiliyorsa da bu yükselmenin henüz ciddi bir uyum seviyesine erişmediğinden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Kaya bu uyumsuzluğu ve buna bağlı olarak gelişen hukuk seviyesini şu sözlerle tasvir etmektedir:

Türkiye’de uzun zamandır devam eden devasa bir hukuk bunalımı ile iç içeyiz.

Osmanlı’nın son dönemlerinde ihtiyacı tatmin eden bir hukuk fikri olmadığı gibi

³⁰² Kaya, syf. 376-377. Kaya da hukukun toplumsal karşılığına ilişkin çıkan sonuçları kısmen mevzuatın Batı kaynaklı olmasıyla ilişkilendirerek yorumlamıştır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ithal edilen hukuk nosyonu da ihtiyacı karşılayacak şekilde gelişmedi. Çoğu değer gibi hukuk da kör dövüşlerin malzemesi oldu. İdeolojik tartışmaları bir kenara bırakıp, sosyolojik bakış açısıyla hukuk-toplum uyumunu ölçtüğümüzde şunu açıkça görmekteyiz: Hukuk kurum ve kuralları istikrarla adalet tatmini üretememektedir. Toplum bir güven krizi içindedir. Güven krizini derinleştiren iktidar, rejim, sembol ve söylem çatışmaları aralıksız devam etmektedir. İlkesizlik dört bir yanı sarmıştır. Hukuk bir alete, kaba bir güç unsuruna, hatta silaha dönüşmüştür. Silahın kimin elinde olduğu/olacağı konusu sürekli gündemdedir.³⁰³

Bu uyumsuzluğun en az iki büyük sonucunun olduğu belirtilebilir. Bu sonuçlardan ilki pozitif hukukun toplumsal etkinliği sorunu olarak karşımıza çıkmakta ve fiili bir çok hukukluluğa³⁰⁴ (*sociological legal pluralism*) dönüşerek varlık kazanmaktadır. Bir diğeri ise hukukun değerden bağımsız salt bir araç olarak işlevselleştirilmesidir. Bu her iki sonuç aynı zamanda söz konusu uyumsuzluğu da görünür hale getirmektedir.

İlkinden başlayalım. Batılılaşma çabalarıyla beraber hukukta yaşanan değişimlerin özellikle de taşrada kolaylıkla etkinlik kazandığından bahsetmenin kolay olmadığı aktarılmıştı. İçinde bulunduğumuz günlerde dahi bu etkinlik problemi -çok daha cılız da olsa- kendisini göstermeyi sürdürmektedir. Başta medeni hukuk alanında olmak üzere hukukun çeşitli alanlarında pozitif hukukun tam anlamıyla toplumsal etkinlik kazanamadığı ve fiili bir hukuki çoğulculuğun sürmekte olduğundan bahsetmek mümkündür.

Bu duruma örnek olarak T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığına bağlı Aile ve Sosyal Politikalar Genel Müdürlüğü tarafından yürütülen Türkiye Aile Yapısı Araştırması'nın (TAYA) 2006 ve 2011 sonuçları gösterilebilir. TAYA 2006 kapsamında 12.208 hanede yaşayan toplam 48.235 ferden demografik bilgisi toplanırken 18 yaş üstü 23.279 kişi ile yüz

³⁰³ A.g.e. syf. 2-3.

³⁰⁴ Çok hukuklulukla ilgili en bilinen tanımlama girişimlerinden birinin sahibi Griffiths bu tabirin sosyal alanı tarif etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Griffiths'e göre çok hukukluluk sosyal eylemin çoğulcu ve dinamik bağlamının sonucunda gelişen normatif çeşitliliğe (*heterogeneity*) işaret etmektedir. John Griffiths, What is Legal Pluralism?, **Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law**, cilt 24, 1986, syf. 38. Griffiths çok hukukluğun bir gerçek, hukuki merkeziliğin (*legal centralism*) ise bir mit, bir ideal, bir iddia ve bir illüzyon olduğunu belirtmektedir. Buna göre resmi olarak tanınsın ya da tanınmasın, çok hukukluluk toplumsal bir vakıa olarak varlığını sürdürmektedir. A.g.e. syf. 5. Griffiths çok hukukluluğu resmen tanınmasına göre ikiye ayırır. Çok hukukluluk devlet tarafından resmen tanındığında zayıf, tanınmadığında ise güçlü bir çok hukukluluktan bahsetmek gerektiğini ifade eder. Biz bu çalışmada Griffiths'in güçlü çok hukukluluk olarak tarif ettiği olguyu sosyolojik çok hukukluluk ve fiili çok hukukluluk kavramıyla karşılamaktayız.

yüze görüşülmüştür. TAYA 2011 kapsamında ise 12.056 hane ile görüşülürken toplam 44.117 ferдин demografik bilgisi toplanmış ve 18 yaş üstü 24.647 kişi ile yüz yüze görüşmelerde bulunulmuştur³⁰⁵.

Söz konusu araştırmalar sonucunda 2006 verilerine göre kadınların %31'inin, 2011 verilerine göre ise %28'nin ilk evlenme yaşı 18'in altında olduğu tespit edilmiştir³⁰⁶. 743 sayılı Türk Kanun-u Medenisi'nin 88. maddesine ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 124. maddesine göre 17 yaşından küçüklerin evlenmesi mümkün değildir³⁰⁷. Oysa Türkiye'nin toplumsal kültürü çerçevesinde özellikle de kırsal bölgelerde 17 yaşından daha küçük yaşta yapılan evlilikler normal karşılanabilmektedir. Anlaşılacağı gibi bu hükmün toplumsal etkinliği konusunda ciddi bir sorun mevcuttur.

Benzeri bir şekilde; 2006 verilerine göre katılımcıların %86,5'i hem resmi hem de dini nikah kıymayı tercih ederken, 2011 verilerine göre hem resmi hem de dini nikah kıyanların oranı %93,9 olmuştur. 2006 yılında sadece resmi nikah kıydığını beyan eden katılımcılar %9,7'yi, 2011 yılındaysa %3,4'ü teşkil etmektedir³⁰⁸. Bu geleneksel hukukunun toplumsal etkinliğini belirli ölçüde sürdürdüğünü göstermektedir. Halen İslam hukukundan kaldığı varsayılan kurumlar toplumsal anlamda değer olarak kabul edilmekte ve özellikle de mevcut pozitif hukukla çatışmaların yaşanmadığı noktalarda ciddi bir yoğunlukla uygulanmaktadır. Bu duruma her ne kadar konuyla alakalı gerçekleştirilmiş ampirik araştırmalar bulunmasa da zekat ve öşür gibi İslam hukukuyla ilişkili finansal kurumların yaygın şekilde işletilmesi de örnek olarak gösterilebilir.

Bu gibi görünümeler normatif olarak çok hukuklu bir yapının fiili varlığına dair birtakım ipuçları vermektedir. Fakat bu normatif çok hukukluluğun “yargısal” birtakım görünümeleri de mevcuttur. Yalnızca pozitif hukukun dışında yer alan birtakım kuralların fiili etkinliğinden değil, aynı zamanda bu kuralların çoğu kez tarafların mutabakatıyla oluşturulan çeşitli “yargısal mekanizmalar” yoluyla işletildiği süreçlerin varlığından bahsetmek gerekmektedir.

³⁰⁵ Fatma Umut Beşpınar, Türkiye'de Evlilik, **Türkiye Aile Yapısı Araştırması - Tespitler, Öneriler** içinde, Editör: Mustafa Turğut ve Semiha Feyzioğlu, İstanbul: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014, syf. 112.

³⁰⁶ A.g.e. syf. 121.

³⁰⁷ 17 yaşındaki kişilerin evlenmesi de veli ya da vasisinin iznine tabidir.

³⁰⁸ Beşpınar, syf. 143.

Ne yazık ki hukuk alanında yapılan ampirik araştırmaların sayısı genelde tüm dnyada özelde ise Türkiye’de çok kısıtlıdır. Türkiye’de pozitif hukukun toplumsal geçerliliğine ya da fiili çok hukukluluğa odaklanmış ampirik çalışmalar ise daha da azdır. Tgel’in, “Anayasa Hukuku Açısından ok Hukuklu Sistem” isimli çalışması bu alanda yapılmış az sayıdaki çalışmadan biridir³⁰⁹. Mülakat yönteminin kullanıldığı çalışmada Tgel çeşitli toplumsal grupların uygulamayı sürdürdükleri alternatif normatif ve yargısal sistemlerin varlığını göstermektedir.

Tgel, şanlıurfa’nın Siverek ilçesinde yaptığı mülakatlar sonucunda başkanlığını aşiret ağasının yaptığı aşiretin yaşlılarından oluşan bir heyetin ilçedeki pek çok uyuşmazlığın çözümünde yargısal bir işlev gördüğü sonucuna ulaşmıştır. Tgel’e göre, “*Uyuşmazlığın konusuna göre örf ve adet kurallarına göre çözüme ulaştırılan anlaşmazlık konuları, cinayet, kız kaçırma, haraç, alacak ve arazi ile ilgili olmaktadır. Nitekim uyuşmazlığın konusuna göre bölgedeki aşiretler arasında bir bölüşümün olduğu halk nezdinde bilinmektedir*³¹⁰.”

Tgel’in mülakat yaptığı Siverek adliyesinde görevli bir hakim, bölge halkı açısından uyuşmazlıkların çözümü için resmi mahkemelere başvurmanın bir utanç sebebi görüldüğünü aktarmaktadır. Hakime göre, bölgede gerçekleşen adli vakalarda olay ilçenin en merkezi bölgelerinde de cereyan etse resmi yargılama sürecinde tanıklık yapacak kişileri bulmak söz konusu olamayabilmektedir. Buna karşılık, aşiretler tarafından yürütülen yargısal süreçlerde ise birçok kişinin tanık olarak konuştukları ve olayların hızlı bir şekilde çözümlendiği ifade edilmektedir³¹¹.

Bu çeşit geleneksel yargılama yalnızca aşiretlerin yürüttükleri süreçler şeklinde grnm kazanmamaktadır. Gözlemlerimize göre özellikle kırsal kesimde uyuşmazlıkların çözümü için tarafların İslam hukukuna başvurdukları bilinmektedir. Buna göre, taraflar uyuşmazlığı çözmek için İslam hukukunu uygulamak üzere yöreden olan ve yetkinliğine güvenilen bir

³⁰⁹ Literatürde Türkiye ve çok hukukluluk bağlamında ampirik nitelik taşımayan önemli çalışmalar mevcuttur. Bkz: Emir Kaya, **Balancing Interlegality Through Realist Altruism: Diyanet Mediation in Turkey**, (Yayınlanmamış doktora tezi), London: University of London School of Oriental and African Studies, 2011.; M.B. Hooker, **Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws**, Oxford: Clarendon Press, 1975.; İhsan Yılmaz, **Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States: Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan**, Hants: Ashgate, 2005.

³¹⁰ Akif Tgel, **Anayasa Hukuku Açısından ok Hukuklu Sistem**, Ankara: Adalet Yayınevi, 2016, syf. 233.

³¹¹ A.g.e. syf. 233-234.

kişiyeye başvurmakta ve söz konusu kişiyeye tarafından verilen hükmü rızai bir şekilde uygulamaktadır.

Bu haliyle bahsedilen bir çeşit hakemlik kurumunu andırmaktadır. Çeşitli yörelerde olabildiğince büyük bir serbestiyet çerçevesinde yaşanan bu süreçler Türkiye’de faaliyet gösteren cemaat ve tarikatler söz konusu olduğunda bir nebze daha kurumsallaşmaktadır. Pek çok cemaat veya tarikatın müntesiplerinin de benzeri iç yargısal mekanizmaları kullandığı bilinmektedir.

Fakat bu ve benzeri örnekler halen hayatiyetini sürdürse de eski yaygınlığını kaybetmiş görünmektedir. Tarihsel süreç içerisinde eğitim ve şehirleşmenin artmasıyla beraber pozitif hukukun toplumsal etkinliği de ciddi ölçüde yükselmektedir. Bu yükselişin arkasında kitlelerin medya, şehirleşme ve eğitim gibi yollarla resmi sisteme entegre edilmesinin payı bulunmaktadır. Devlet önceleri çok daha dar bir çevreden ibaret olan kendi kültürel etki alanını genişletmiş, kendisinin temsil ettiği sistemin dışında yer alan grupları önce küçük adacıklara sıkıştırmış ve daha sonra aşamalar halinde bu adacıkları da sisteme entegre etmiştir.

Bu gelişmelerle beraber Türkiye’de pozitif hukukun etkinliği sorunu ya da başka bir ifadeyle fiili çok hukukluluk tolere edilebilir seviyelere kadar gerilemiş görünmektedir. Fakat Batılılaşma süreciyle birlikte yaşanan hukuki dönüşüm sonuçlarını başka yollarla göstermeye devam etmektedir. Sistemin içinde ve legal sınırlar dahilinde toplumsal kültür ile hukukun arasındaki mesafenin açılmasından kaynaklanan tartışma hala diri bir şekilde kendisini sürdürmektedir.

Türkiye’nin hem tarihsel hem de güncel siyasi haritası belirli ölçüde Batılılaşma süreciyle birlikte yaşanan travmanın taşıyıcısıdır. Bu haritada yer alan farklı kampların birbirleriyle yaşadıkları gerilimin Batılılaşma sürecinde yaşanan dönüşümlerle önemli birtakım ilişkileri mevcuttur. Türkiye’nin siyasi tarihinde yer alan ve ilerici-gerici, laik-Şeriatçı, dindar-seküler gibi çeşitli diyalекtlerle sürekli gündeme gelen tartışma bir yönüyle hukukun niteliğiyle ilgili bir tartışmadır. Bu açıdan, Türkiye toplumunun halen genelde söz konusu Batılılaşma sürecini özelde ise hukukta yaşanan dönüşümle ortaya çıkan sorunları tartışmayı sürdürdüğünden bahsetmek mümkündür.

Hukuk sisteminin devletin de sistematik desteğiyle ciddi bir toplumsal etkinliğe kavuşmuş olması bu hukuk sistemi üzerindeki tartışmaların sona erdiği anlamına gelmemektedir. Aksine, süregiden bu tartışma diriliğini öylesine korumaktadır ki mevcut toplumsal kimliklerin oluşumunda ve seçmen tercihlerinin belirlenmesinde doğrudan etki sahibidir. Bütün bu tartışma pozitif hukukun fiilen uygulandığı ve fiili bir çok hukukluluğa tekabül etmediğinde de hukuk sisteminin toplumsal karşılığını doğrudan belirlemektedir.

Türkiye'nin toplumsal kültürüyle hukuk arasındaki mesafenin açılmasıyla yaşanan sürecin önemli sonuçlarından ilki pozitif hukukun etkinliği, fiili çok hukukluluk ve hukuk sistemi üzerinde çoğu kez zımnî bir şekilde yürütülen tartışmayla ilişkilidir. Bu sonuçların ikincisi ise pozitif hukukun değerden bağımsız salt bir araç olarak işlevselleştirilmesidir³¹². Hukukta Batılılaşma süreçleriyle hukukun toplumla ve toplumun yüzlerce yıllık değerler havzasıyla ilişkisinin yoğun oranda kesilmesi başlı başına bir değer olmaktan çıkmasında ve daha kolay bir biçimde araca indirgenebilmesinde önemli ölçüde pay sahibidir.

Hukukla kurulan bu araçsal ilişki Türkiye'nin yaşadığı pek çok hukuki sorunun temelini teşkil etmektedir. Hukuk kurallarının başlı başına değer normları olarak değil de bir çeşit oyun kuralları olarak algılanması bu kuralların sıklıkla ihlal edilmesi ya da çevresinden dolaşılması şeklinde görünüm kazanmaktadır. Bu durumun tek sebebinin hukukun toplumsal karşılığının zayıf olması olduğunu iddia etmiyoruz. Nitekim Batılılaşma sürecinden çok önceleri İslam hukukunun içinde *hile-i şer'iyye* kurumunun uzun uzadıya tartışıldığı ve çeşitli şekillerde uygulandığı bilinmektedir³¹³. Fakat, Batılılaşma süreciyle beraber hukukla toplumsal değerlerin arasındaki mesafenin açılması hukukun değerden arındırılmasını ve cebirle karşılaşılmayan durumlarda ihlal edilmesini kolaylaştırmaktadır.

Yine Kaya'nın araştırmasında Türkiye'deki mevcut hukuk kültürümüz hakkında önemli bulgular yer almaktadır. Araştırma kapsamında çoğunluğu hukukçulardan oluşan katılımcılara yöneltilen “Türkiye’de hukuk sistemi ne derece adalet üretiyor?” sorusuna verilen cevaplarla 6 üzerinden 2,07 değeri ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, “Türkiye’de

³¹² Kaya, “Siyaset Devleti” isimli makalesinde siyaset ve hukuk tavrını birbirinden ayırır. Kaya’ya göre, Türkiye’de hukuk tavrı değil, hukukun sistematik bir şekilde araçsallaştırıldığı siyaset tavrı egemendir. Emir Kaya, Siyaset Devleti, **Ankara Barosu Dergisi**, cilt 1, 2014.

³¹³ *Hile-i şer'iyye*, “Şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele” olarak tanımlanmaktadır. Saffet Köse, **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, Editör: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998, 'Hiyel' maddesi, syf. 170. *Hile-i şer'iyye* hakkında İslam fihhinde yürütülen tartışmaların bir özeti için: Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Hile-i Şer'iyye, **İslami Araştırmalar Dergisi**, sayı 2, 1986. Bu kavram Türkçe modern hukuk literatürüne “kanuna karşı hile” tamlamasıyla geçmiştir.

hukuk-siyaset ilişkisi ne kadar düzgündür?” sorusuna verilen cevaplarla 6 üzerinden 1,44, “Türkiye’de ‘adamına göre muamele’ ne düzeydedir?” sorusuna verilen cevaplarla 6 üzerinden 5,12, “Türkiye’de kurallara uymayanlar ne kadar karlı çıkıyor?” sorusuna verilen cevaplarla 6 üzerinden 4 değerleri şekillenmiştir³¹⁴.

Bütün bu bulgular Türkiye’de toplumun hukukla kurduğu ilişki konusunda önemli işaretler olarak değerlendirilmelidir. Araştırma sonuçları, Türkiye’de hukukun işleyişinde birtakım sorunların bulunduğunu gösterir niteliktedir. “Adamına göre muamele” ve kurallara uymayanların karlı çıkmasıyla ilişkili sorulara verilen cevaplar hukukun araçsallaştırılmasına ilişkin sosyal algıyı işaret etmektedir.

Hukukun toplumun değerler sistemiyle uyumsuzluğunun birtakım önemli sonuçlarının olduğundan bahsetmek mümkün görünmektedir. Toplumun bu uyumsuzluğa karşı öncelikle pozitif hukuku uygulamamak ve fiili bir çok hukukluluk inşa etmekle reaksiyon gösterdiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında, zımnen de olsa pozitif hukuk sistemini toplumsal ve siyasal tartışmaların odağında tutmak gösterilen bir diğer reaksiyon olarak not edilebilir.

Özetle, hukukun toplumsal karşılığının zayıf olmasının hukuk kurallarının başlı başına bir değer olarak algılanmamasına sebep olduğundan bahsetmek mümkündür. Bu değer olmama sorunu hukukun araçsallaştırılmasına ve hukuk uygulamasının adaletten uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Hukuk kurallarının başlı başına bir değer taşıdığından dolayı değil de devletin cebri icrasından dolayı uygulanagelmesi, bu cebrin kaybolduğu noktalarda hukukun sistematik bir biçimde ihlal edilmesine ve bir bütün olarak hukukun araçsallaştırılmasına sebep olmaktadır.

Fakat bütün bunlara rağmen hukuk yine de önemli bir toplumsal karşılığa sahiptir. Bu toplumsal karşılığın en az iki yönlü gerekçeleri vardır. İlk olarak hukuk kavramı yüzyıllardan beri sahip olduğu söylemsel meşruiyet ve gücü taşımayı sürdürmektedir. Batılılaşmanın getirdiği yeni hukuk düzeni hukukun bu soyut meşruiyetini sürdürmesini engellememiştir. İkinci olarak, Batılılaşmayla beraber yaşanan tarihsel süreçle birlikte hem eğitim ve medya gibi araçların sistematik bir biçimde kullanılmasıyla hem de devletin cebri icra gücünü arkasında barındırmasıyla pozitif hukuk çok ciddi ölçüde toplumsal bir etkinlik de kazanmıştır. Bu etkinlik hukukun toplumsal alanda da kendisine önemli bir karşılık bulmasını temin etmektedir.

³¹⁴ Kaya, syf. 376.

Netice olarak Batılı hukuk sistemlerinden türetilen mevcut pozitif hukukumuz toplumun hukukla kurduğu ilişkinin belirlenmesi konusunda en önemli etkenlerden biridir. Bu yeni hukuk sistemine karşı geliştirilen tepkiler bu sistemin uygulanmaması, tartışılması ve daha kolayca istismar edilmesi olarak görünüm kazanmaktadır. Bütün bu süreçler hukukun söylemsel bir meşruiyete sahip olmasıyla birlikte varlık göstermektedir.

İnsan hakları da Batılı hukuk sistemlerinin bir ürünü niteliğindedir. Bu haklar Türkiye'nin gündemine Batı hukukuyla eşgüdüm halinde ve benzeri motivasyonlarla girmiştir. Dolayısıyla mevcut pozitif hukuka karşı geliştirilen reaksiyonların insan haklarına karşı da geliştirilmesi için elverişli bir zemin mevcuttur. Bir sonraki başlıkta bu çerçevede Türkiye'de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığı tartışılmaktadır.

3. Türkiye ve İnsan Hakları Söylemi

a. Türkiye'de İnsan Haklarının Tarihi

Türkiye'de insan haklarının toplumsal etkinliği sorunu da pek çok yönden bir önceki başlıkta yürütülen tartışmayla doğrudan bağlara sahiptir. Hukuk sistemindeki diğer değişikliklere benzer şekilde insan hakları³¹⁵ da ancak Batılılaşma süreciyle beraber Türkiye toplumunun gündemine girmiştir. Netice itibariyle Batı'dan gelen bir normatif kurgudur ve Batılı hukuk sisteminin bir uzanımıdır.

Türkiye'de insan haklarının hukuk düzeninde kendisine yer bulmasının eşiği olarak 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı gösterilmektedir³¹⁶. Fermanda bütün Osmanlı uyruklarının can, mal, ırz ve namus emniyetlerinin sağlanacağı belirtilmektedir. Benzer şekilde kanunsuz suç ve ceza olmayacağı ve yargılamasız kimseye ceza verilmeyeceği ilkeleri de metne yerleştirilmiştir³¹⁷. 1856 yılında dış baskılar sonucunda ilan edilen bir diğer tarihi belge olan Islahat Fermanı'yla ise özellikle Hristiyan azınlığın Müslümanlarla eşitliğini temin eden birtakım haklara yer verilmiştir³¹⁸.

³¹⁵ İnsan hakları kavramıyla insanların alelade haklarını değil tarihsel, kuramsal ve hukuki derinliği olan Batı menşeli bir normatif kurguyu ifade ettiğimizi tekrar hatırlatalım.

³¹⁶ Ahmet Mumcu, Türkiye'de İnsan Haklarının Tarihî Gelişimi, **Türkiye'de İnsan Haklarının Gelişimi Sempozyumu** içinde, Editör: Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı TBMM Kültür, İzmir Valiliği ve Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlüğü, İzmir: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 1992, syf. 29.

³¹⁷ Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu ve Gülnihal Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, Ankara: Turhan Kitabevi, 2015, syf. 327-328.

³¹⁸ Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998, syf. 96. Osmanlı Devleti dönemindeki Anayasal metinleri insan hakları bakımından irdeleyen bir çalışma için: İlyas Doğan, Fatma Süzgül Şahin Ünver ve Dilara Buket Tatar, Osmanlı Devleti Klasik Döneminden Pozitif

İnsan haklarının anayasal metinlerde yer bulma süreci 1876 tarihli Kanun-u Esasi'yle devam etmiştir. Türkiye'nin bu ilk anayasasında uyruklara tanınan hak ve özgürlükler "Tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin Hukuk-u Umumiyesi" başlığı altında toplanmıştır. Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-u Esasi de kişi özgürlüğü, kişi dokunulmazlığı, konut dokunulmazlığı, işkence yasağı, angarya yasağı, din özgürlüğü gibi haklar kendisine yer bulmuştur³¹⁹.

1921'de hazırlanan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu isimli anayasa ise 23 maddeden oluşmakta ve çerçeve bir anayasa özelliği taşımaktadır. Bu niteliğinden dolayı bu Anayasa'da temel hak ve özgürlüklere yer verilmemiştir³²⁰. Öte yandan, 1924 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda insan hakları çok daha kapsamlı bir düzenlemeye kavuşmuştur. Anayasa'nın "Türklerin hukuk-u âmmesi" başlığında düzenlenen beşinci fasılı hak ve özgürlükler rejimine ilişkindir. Özbudun, 1924 Anayasası'nın beşinci faslının ilk maddesi olan 68. maddenin açıkça Fransız İhtilali'nden ve tabii hukuk akımından beslenen bir hürriyet anlayışını taşıdığını ifade etmektedir³²¹. Bu Anayasa'da da yaşam hakkı, kişi hürriyeti, işkence yasağı, mülkiyet hakkı, angarya yasağı, din ve inanç özgürlüğü, basın hürriyeti, haberleşme özgürlüğü, dilekçe hakkı, kanuni hakim ilkesi, kanuni vergi ilkesi, seçme ve seçimle hakkı gibi haklar düzenleme konusu yapılmıştır.

1961 Anayasası ise insan haklarına kendisinden önceki Anayasal belgelerin tamamından daha geniş ve derinlikli bir şekilde yer vermiştir³²². Anayasa'nın henüz "Cumhuriyetin Nitelikleri" başlıklı ikinci maddesinde Türkiye Cumhuriyeti insan haklarına dayalı bir devlet olarak tarif edilmiştir. Hak ve özgürlükler rejimiyle ilgili bölüm Anayasa'nın "Temel Hak ve Ödevler" başlıklı ikinci kısmına yerleştirilmiştir. 1961 Anayasası, 1924 Anayasası'ndan farklı olarak hakların sınırlandırılmasını da bir rejime bağlamıştır. Buna göre haklar yalnızca Anayasa'da sayılan sebeplere dayanılarak, Anayasa'nın sözüne ve ruhuna aykırı olmamak şartıyla ve kanunla sınırlandırılabilir. Üstelik bu sınırlandırmanın temel hak ve hürriyetlerin özüne dokunmaması gerekmektedir. Bunun yanında, 1961 Anayasası'yla Türkiye'de

Metinlerde İnsan Hakları Anlayışına Geçiş, **İnsan Hakları Hukuku** içinde, Editör: İlyas Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2015.

³¹⁹ Tanör, syf. 145.

³²⁰ A.g.e. syf. 253.

³²¹ Ergun Özbudun, **1924 Anayasası**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, syf. 60.

³²² Erdoğan Teziç, **Türk Anayasa Hukuku**, Ankara: Yetkin Yayınevi, 2002, syf. 44.

çalışma hakkı, dinlenme hakkı, adil ücret hakkı, sosyal güvenlik hakkı, sağlık hakkı gibi sosyal ve ekonomik haklar ilk defa anayasal bir belgede kendisine yer bulmuştur.

1982 Anayasası, 1961 Anayasasının geleneğini belirli ölçüde sürdürmüştür. Anayasa'nın "Cumhuriyetin Nitelikleri" başlıklı ikinci maddesinde Türkiye Cumhuriyeti -bu defa- insan haklarına saygılı bir devlet olarak nitelendirilmiştir. 1982 Anayasası'nın "Temel Hak ve Hürriyetler" başlıklı ikinci kısmının ilk maddesinde temel hak ve hürriyetlerin kişinin topluma, ailesine ve diğer kişilere karşı ödev ve sorumluluklarını da ihtiva ettiği belirtilmektedir. Bu Anayasa'da hem medeni ve siyasal haklar hem de sosyal ve ekonomik haklar kendisine yer bulmuştur. Bunlara ek olarak, üçüncü kuşak haklardan çevre hakkı da Anayasa'nın 56. Maddesinde düzenlenmiştir. İnsan haklarının sınırlandırılmasıyla alakalı ise 1961 Anayasası'ndakine benzer ama çeşitli tartışmaları da barındıran bir düzenleme yer almaktadır³²³. 1982 Anayasası'nda 2010 yılında yapılan değişikliklerle Anayasa Mahkemesine insan haklarına ilişkin bireysel başvuruları karara bağlama görevi verilmiştir. Bu yolla insan haklarının ulusal koruma mekanizmalarına anayasa yargısı da dahil edilmiş olmaktadır.

İnsan haklarının pozitif hukuka yansıma serüveninde uluslararası anlaşmalar da önemli bir rol oynamaktadır. Türkiye, kurucu üyesi olduğu Birleşmiş Milletler tarafından 10 Aralık 1948'de yayınlanan İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'ni 6 Nisan 1949 tarihinde Resmi Gazete'de yayımlayarak kabul etmiştir. Bunun yanında gerek BM, gerek Avrupa Konseyi, gerek de başka uluslararası mekanizmalar kapsamında birçok uluslararası sözleşmeye imza atmıştır³²⁴.

1982 Anayasası'nın "Milletlerarası Andlaşmaları Uygulama" başlıklı 90. maddesinde 2004 yılında yapılan değişiklikle temel hak ve özgürlüklere ilişkin uluslararası anlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi takdirinde uluslararası anlaşmaların esas alınacağı hükme bağlanmıştır. Bu değişiklikle beraber Türkiye'nin tarafı olduğu insan hakları içerikli anlaşmalar çok ciddi bir bağlayıcılığa kavuşmuştur.

³²³ Bu konu hakkında ayrıntılı bir tartışma için: a.g.e. syf. 99-100. İnsan haklarının Anayasalarda kendisine yer bulma sürecini takip eden bir çalışma için bkz. Durmuş Tezcan, İnsan Haklarının Çeşitleri ve Türk Anayasaları, **Türkiye'de İnsan Haklarının Gelişimi Sempozyumu** içinde, Editör: Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı TBMM Kültür, İzmir Valiliği ve Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlüğü, İzmir: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 1992, syf. 43-44.

³²⁴ Türkiye BM ve Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan sözleşmelerin yanında özellikle Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT), Avrupa Birliği (AB) gibi kurumlar çerçevesinde hazırlanan insan hakları içerikli pek çok sözleşmeye taraf olarak yükümlülük altına girmiştir.

Türkiye'nin tarafı olduğu uluslararası sözleşmelerden en etkililerinden biri kuşkusuz Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'dir. Türkiye ayırıcı noktası taraf devletler için bölgesel bir insan hakları koruma mekanizması öngörmek olan bu sözleşmeyi 10 Mart 1954'te kabul etmiştir. Fakat sözleşmenin öngördüğü bireysel başvuru yoluyla denetimi ise ancak 28.01.1987 tarihinde tanımıştır. Bu tarihten sonra önceleri Avrupa İnsan Hakları Divanı, 1998'den sonra ise Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)³²⁵ Türkiye'den gelen bireysel başvuruları sonuçlandırmaya başlamıştır.

Türkiye Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin her yıl yayınladığı istatistiklerde aleyhine en çok başvuruda bulunulan ülkelerden biri olarak görünmektedir. Mahkeme'nin 1959 ila 2016 arasında verdiği bütün kararlarda açık ara fark ile en çok mahkum edilen ülkedir. Türkiye 1959-2016 yılları arasında 3.270 davada yargılanmış ve bu davaların 2.889'unda en azından bir insan hakkını ihlal ettiği gerekçesiyle mahkum edilmiştir³²⁶.

Elbette Türkiye'de insan haklarının pozitif hukuka girişinin hikayesi gösterilenlerden ibaret değildir. Yukarıda sayılan temel gelişmelerin yanında hem başka çeşitli yasama faaliyetleri hem de uluslararası anlaşmaların kabulü yoluyla bu haklar Türkiye'nin hukuk sisteminde kapsadıkları alanı genişletmektedir. Benzeri biçimde tarihsel süreç içerisinde çeşitli başka insan haklarını koruma mekanizmaları da etkinlik kazanmıştır³²⁷.

Bu süreçle paralel olarak aşama aşama insan hakları söyleminin de belirli bir toplumsal karşılık kazandığından bahsetmek mümkündür. Henüz 1930 yılında kurulan muhalif Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın ideologlarından Ahmet Ağaoğlu'nda Batılı insan hakları argümantasyonu önemli bir yer tutmaktadır³²⁸. Fakat Türkiye'de insan hakları alanındaki

³²⁵ Avrupa Konseyi'nin insan haklarını koruma mekanizması 1990'lardan itibaren verimlilik kavramı çerçevesinde etraflı bir dönüşüm sürecine girmiştir. Kerem Altıparmak, Kopya Davalar ve Pilot Kararlar: Bir Kararda Bin Adaletsizlik?, **50. Yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi: Başarı mı, Hayal Kırıklığı mı?** içinde, Editör: Kerem Altıparmak, Ankara: Ankara Barosu Yayınları, 2009, syf. 60. 1954'te AİHS'in öngördüğü denetim mekanizması üye ülkelerin dışişleri bakanlarından oluşan Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi, seçimle gelen üyelere oluşan Avrupa Konseyi İnsan Hakları Komisyonu ve yargılardan oluşan Avrupa Konseyi İnsan Hakları Divanı'ndan oluşmaktadır. 01.11.1998 tarihinde yürürlüğe giren 11. Ek Protokol'le birlikte Avrupa Konseyi İnsan Hakları Komisyonu ve Avrupa Konseyi İnsan Hakları Divanı birleştirilerek sürekli görev yapan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi oluşturulmuştur. Yaşar Salihpaşaoğlu, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Türkiye: Bazı Rakamlar ve Gerçekler, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, cilt 13, sayı 1-2, 2009, syf. 257-258.

³²⁶ European Court of Human Rights, **Violation by Article and by States (1959-2016)**, <http://www.echr.coe.int/Documents/Stats_violation_1959_2016_ENG.pdf>, [Son erişim tarihi: 03.06.2017].

³²⁷ Ulusal koruma mekanizmaları arasında Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, Kamu Denetçiliği Kurumu, İl ve İlçe İnsan Hakları Kurulları, TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu vb. kurumlar gösterilebilir.

³²⁸ Bora, Peker ve Sancar, syf. 301.

esas kıpırdanmala İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin hazırlanıp imzalandığı yıllarda gerçekleşmiştir. 1946 yılında CHP ileri gelenleri ve Dışişleri Bakanlığına mensup bürokratlar tarafından kurulan İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Koruma Derneği, Cumhuriyet elitlerinin insan hakları söylemine ayak uydurma çabasının bir ürünüdür³²⁹.

Aynı dönemde kurulan ve birçok bakan, milletvekili, akademisyen, gazeteci ve bürokratin mensup olduğu Birleşmiş Milletler İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetlerini Sağlama ve Koruma Türk Grubu tarafından ilk sayısı Ocak 1947'de çıkan İnsan Hakları isimli dergi bu konudaki başka bir örnektir. Derginin Nihat Erim imzalı giriş yazısında insan haklarıyla kurulan ilişkinin “*çağın ruhuna ve uluslararası ilişkilerdeki gelişmelere ayak uydurmaya dönük ulusal vazife*” bağlamına yerleştirildiği anlaşılmaktadır³³⁰.

Dolayısıyla bu örneklerde insan hakları söyleminin göstermelik bir sivil toplum üzerinden kendisine hayat bulması Cumhuriyet elitlerinin uluslararası siyasal sistemle uyum içerisinde olma kaygısıyla ilişkili görünmektedir. İnsan hakları söylemi gerçek anlamda toplumsal bir nitelik kazanmamıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak söz konusu kadro tarafından sahiplenilen insan hakları söylemi “*devletin veya yönetim aygıtının somut icraatlarının değerlendirilmesinde / eleştirilmesinde / kınanmasında bir ölçüt olduğunda kolayca ve yine cehdle reddedebilmektedir*”³³¹.

İnsan haklarına ilişkin daha sivil bir deneme döneminin muhalefet partisi Demokrat Partiye yakın çevreler tarafından yine 1946'da kurulan İnsan Haklarını Koruma Cemiyetidir. Başkanlığı Mareşal Fevzi Çakmak tarafından yürütülen bu cemiyet solcu aydınlarla ilişki kurduğundan dolayı iktidar partisi CHP ve iktidar partisini destekleyen medya tarafından yoğun bir baskı altına alınmış ve birkaç hafta içinde dağılmıştır³³². Bu şekilde 1946 yılında biri bizzat devleti yöneten kadrolar tarafından kurulan yarı resmi, birisi sivil iki insan hakları cemiyeti kurulmuş fakat ikincisi hızlı bir şekilde dağılmıştır.

İnsan hakları ilerleyen yıllar boyunca tartışılmaya devam etmiştir. Tarihsel süreci takip eden Bora, Peker ve Sancar; 1945-1960 döneminde insan haklarına ilişkin yürütülen cılız kamusal tartışmanın laiklik pratiği hakkında yürütülen tartışmanın bir formu olarak şekillendiğini ve özellikle 1960 sonrası süreçte ise insan haklarının Doğu Bloku'na karşı Batı medeniyetinin

³²⁹ A.g.e. syf. 303.

³³⁰ A.g.e. syf. 302.

³³¹ A.g.e. syf. 303. Parantez tarafımızca eklenmiştir.

³³² Melih Tinal, Türkiye'de Bir Sivil Toplum Örgütü: İnsan Hakları Derneği (1946), **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırma Dergisi**, cilt 3, sayı 10, 2000.

bir alamet-i farikası olarak anlaşılmaya başlanarak anti-komünist bir nitelik kazandığını ifade etmektedir³³³.

1980'den ve özellikle de Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra insan hakları sosyalist yönetimlere karşı kurulan ittifakın retorik zemini olmaktan çıkmıştır. Özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Türkiye'nin insan hakları gündemi Kürt meselesiyle özdeşleşmeye ve uluslararası kamuoyunda Türkiye insan hakları ihlalcisi bir devlet olarak tecessüm etmeye başlamıştır³³⁴. Buna karşılık insan haklarının ülkenin egemenlik hakkını çiğnemek ya da Türkiye'nin güçlenmesini engellemek isteyen Batılı güçlerce Türkiye'ye karşı kullanıldığı görüşü yaygınlık kazanmıştır. 1992 yılında öldürülen iki polis memuru için yürüyüş yapan polislerin "Kahrolsun İnsan Hakları" sloganını atmaları bu görüşün görünümünden biridir³³⁵.

Bu dönemde insan hakları söylemi, insan hakları savunuculuğu yapan çeşitli siyasal gruplar üzerinden cılız da olsa toplumsal bir görünüm kazanmıştır. 1986 yılında Türkiye'nin en uzun soluklu sivil insan hakları derneği olan İnsan Hakları Derneği (İHD) kurulmuştur. 12 Eylül darbesinin ardından insan hakları söylemi özellikle hapishanelerde yaşanan hak ihlallerini gündemleştirmek için sol çevreler tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Fakat yine de solun içinde de "*Batılı-liberal insan hakları kataloğuna ve onun felsefi temellerine eleştirel bir bakış varlığını korumuştur*"³³⁶.

1991'de kurulan başka bir kitle tabanlı insan hakları derneği olan İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği (MAZLUMDER) ise insan haklarını İslami bir hareket noktasından toplumsallaştırmaya çalışmıştır. Fakat benzeri bir biçimde MAZLUMDER'in de kendi içinde insan haklarıyla ilgili pek çok iç tartışmayı sürdürdüğü ve entelektüel anlamda insan haklarına karşı eleştirel bir tutum takındığı bilinmektedir.

Dolayısıyla, hak savunuculuğu yapan çeşitli grupların 1980'lerden sonra yükselen neoliberalizm ve küreselleşme dalgasıyla beraber insan hakları söylemini kullanmaya başladığından bahsetmek mümkündür. Fakat bu grupların hacmi söylemin toplumsallaşmasını sağlamaya yetecek ölçüde değildir³³⁷. Üstelik bu gruplarda insan hakları

³³³ Bora, Peker ve Sancar, syf. 314, 315-323.

³³⁴ Gökçen Alpkaya, 1980-1990: Batı Bloku Ekseninde Türkiye - 2: İnsan Hakları Konusu, **Türk Dış Politikası - 2** içinde, Editör: Baskın Oran, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, syf. 188.

³³⁵ Tanıl Bora, Egemen İdeoloji ve İnsan Hakları, **Birikim Dergisi**, sayı 65, 1994, syf. 13.

³³⁶ Bora, Peker ve Sancar, syf. 334.

³³⁷ Türkiye'de insan haklarına ilişkin öne çıkan diğer sivil toplum örgütleri arasında Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV), Yurttaşlık Derneği (eski adıyla Helsinki Yurttaşlar Derneği), İnsan Hakları Gündemi Derneği

söylemi çoğu kez pek çok iç gerilimi taşıyarak ve araçsallaştırılarak istihdam ediliyor görünmektedir.

Hem devletin hem de çok sınırlı sayıdaki sivil toplum unsurunun insan haklarıyla kurduğu cılız ilişkinin entelektüel bir uyumdan ziyade politik atmosferin dayatmasından dolayı oluştuğu ve yine bu amil çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak insan hakları söylemi de kullanıldığı sayılı alanlarda dahi ve hem devlet hem de bazı sivil toplum unsurları tarafından, içselleştirilmekten ziyade araçsallaştırılarak kullanılmaktadır.

Özetle, aynen geri kalan hukuk sistemi gibi insan hakları hukuku ve söylemi de Türkiye'ye Batılılaşma çabalarıyla birlikte giriş yapmıştır. İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin hazırlandığı dönemde söylemin sivil bir temsile kavuşması konusunda birtakım atılımlar yapılmışsa da pek başarılı olamamıştır. 1980'lere kadarki süreçte devlet tarafından insan hakları daha çok Batı sistemiyle ittifakın bir nişanesi ve anti-komünist retoriğin bir unsuru olarak kullanılmaktadır. Fakat daha sonra gelişen süreçte Batı sisteminin içindeki ülkelerin de bu sistemle ölçeklendirilmesiyle beraber insan haklarına karşı şüpheci bir tavrın egemen olduğundan bahsetmek mümkün görünmektedir. Bütün bu sebeplerden dolayı devlet ya da birtakım siyasi kadrolar / sivil toplum unsurları tarafından kurulan bu ilişkinin geniş halk kitlelerine doğru yaygınlaşmadığından bahsetmek mümkün görünmektedir.

b. Türkiye Toplumunu ve İnsan Hakları Söylemi

İnsan hakları çoğu kez yerleşik normatif değerlerle açıktan çelişmediğinden, mevcut bir yerel hukuki kurumun yerine ikame edilmediğinden ve devlet tarafından zorla tatbik edilmediğinden dolayı Batı'dan ithal edilen hukuk sistemine karşı geliştirilen reaksiyonlarla karşı karşıya kalmamıştır. Bunun yerine, kanaatimizce, basitçe "maya tutmama" ve işlevi çerçevesinde kullanılmama sorunuyla malüldür. Fakat devletin süreçte oynadığı rolden dolayı hukukun etkinliği sorunu daha hızlı çözüme kavuşturulabileceken bu sorun insan haklarının etkinliği bakımından önemli bir sonuç yaratmaktadır.

İnsan haklarının toplumsal etkinliği konusunda yürütülen bir tartışma geri kalan Batı kaynaklı hukuk sistemiyle insan haklarının arasında farklar oluşmasına yol açan önemli bir etkenin söz konusu olduğuna dikkat etmek zorundadır. Geri kalan pozitif hukuk sistemi

(İHGD), Uluslararası Af Örgütü Türkiye Şubesi ve dört derneğin birleşmesiyle oluşturulan İnsan Hakları Ortak Platformu (İHOP) gösterilebilir. Selvet Çetin, **Türkiye İnsan Hakları Hareketi**, Ankara: İnsan Hakları Gündemi Derneği, 2008, syf. 6.

doğrudan devlet tarafından ve egemenlik hakkının bir uzanımı olarak cebren icra edilmektedir. Buna karşılık insan haklarının en temel işlevi devlet egemenliğinin bireyler lehine sınırlandırmasıdır.

Türkiye’de devlet Batı kaynaklı yeni hukuk sistemini çeşitli yumuşak güç araçları ve cebir aracılığıyla toplumsallaştırmıştır. Fakat insan haklarının devleti sınırlandırmaya yönelmiş özel niteliğinden dolayı bu haklar için de aynı sürecin tekrar edilmesini yani devletin insan haklarına etkinlik kazandırmasını beklemek çok doğru görünmemektedir. Tam aksine, bu hakların toplum tarafından devlete yöneltilen talepler şeklinde kendisini ikame etmesi ve devletin sınırlandırılmasıyla hayat bulması gerekmektedir.

Oysa, kanaatimizce, Türkiye’de insan haklarını talep etmek yönünde yaygın ve etkili bir toplumsal dinamizmin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Kaya’nın ifadeleriyle:

Genel bir insan hakları yaklaşımına ihtiyacın, sadece devlet değil bireyler katında bile duyumsandığı şüphelidir. Nitekim bireysel başvuruyu doğuran kaygıların hukuken suni olmasının bir nedeni, toplumsal tabandan devlete aktarılan açık, sistemli ve bütüncül bir insan hakları talebinin olmamasıdır.³³⁸

Toplumdan bu yönde bir talebin şekillenmemesinin doğal bir sonucu insan haklarının devlet tarafından çoğu kez içselleştirilerek değil araçsallaştırılarak kullanılmasıdır. İnsan hakları retorik bir süsleme aracı ve bir uluslararası ilişkiler enstrümanıdır fakat karar mekanizmasının temel çerçevesini oluşturan ve bütün karar alma süreçlerine o ya da bu şekilde dahil olan bir unsur değildir. Yine Kaya bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

İnsan hakları devletin varlığının ve meşruiyetinin merkezinde, makro politikalarını doğuran çekirdekte, her işleminin dayandığı temelde yer almamaktadır. İnsan hakları, tali bir konuymuş gibi düşüncenin alt mertebelerinde, ancak diğer önceliklerin karşılanması sonrasında ve işlevsel olarak ele alınmaktadır. ...Genel itibariyle insan hakları, Türkiye’de muallaktır; dış etkenler ışığında tartışılan ithal bir tüketim kavramıdır. Politika ve kültür ortamının dayattığı aceleler içinde yerini sağlamlaştırılmamıştır, yerli üretim koşullarından da mahrumdur. Devlet ve toplum ile ikisinin karması olan resmi kurumlar bu konuda bir kopukluğu yaşatmaktadır. Bir

³³⁸ Emir Kaya, Anayasa Mahkemesinin İnsan Hakları Zemini, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 18, sayı 3-4, 2014, syf. 582.

yerlerde var olan ve kulağa hoş gelen kavramlar kullanılmakta fakat bu kavramları içselleştirip geliştirmeye izin verecek doğal ortam oluşturulamamaktadır.³³⁹

Mithat Sancar ve Eylem Ümit Atılğan'ın "Adalet Biraz Es Geçiliyor..." isimli alanında nadir bulunan ampirik çalışması insan haklarının devlet tarafından nasıl algılandığına dair bazı ipuçları sunmaktadır. Hakim ve savcılarla yapılan derinlemesine mülakatlara dayanan araştırmanın bulgularına göre ciddi sayıda hakim ve savcı insan haklarıyla bir değer ilişkisi kurmamaktadır. Söz gelimi bir hakim bireyin özgürlükleriyle devletin çıkarlarının çatıştığı durumlarda devleti tercih edeceğini şu kelimelerle ifade etmektedir:

Son zamanlarda [...] deyim var, "bireyin özgürlüğü her şeyin üzerindedir". Katılmıyorum. Bireyin özgürlüğünü önde tutan flaş görüşler var, katılmıyorum. Niye katılmıyorum? Devletim, evvela devletim! Bu yadırganabilir de bazı yazarlar, düşünürlerin fikirleri tarafından, devletim olmadıktan sonra benim bireysel özgürlüğüm hiçbir şeye yaramaz. Benim bireysel özgürlüğümün devletimle çatışmaması lazım...³⁴⁰

Başka bir hakim ise Türkiye'nin insan haklarıyla kurduğu ilişkinin işlevi konusundaki kuşkularını aktarırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin çifte standartlar uygulaması, bunun da sebebi budur diyorum, yani güçlü bir devlet, atak bir ülke [olmasını], kendilerine muhtaç olmayan ["olan" demek isteniyor] bir ülke olmaktan çıkmasını istemiyorlar... Bu ülkelerle biz kültürel farklılık olduğu için bizim değerlerimize pek anlayışla yanaşmıyorlar, bu biraz saflıklarından, bilmediklerinden değil, daha çok bilinçaltında olan birtakım duygularla şey yapabiliyorlar.³⁴¹

Çoğaltılabilecek bu gibi örnekler ışığında Türkiye'de yargının ciddi bir kesiminin insan haklarıyla kurduğu ilişkinin bu hakları araçsallaştıran bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, insan haklarının toplumdaki karşılığının zayıf olması devletteki temsilini de sakatlamakta ve göstermelik hale getirmekte, Türkiye'de insan haklarının gerçekleştirilme seviyesi de bu koşullar altında teşekkül etmektedir.

³³⁹ A.g.e. syf. 581, 583.

³⁴⁰ Mithat Sancar ve Eylem Ümit Atılğan, "Adalet Biraz Es Geçiliyor...", İstanbul: TESEV Yayınları, 2009, syf. 137. (Görüşme 5).

³⁴¹ A.g.e. syf. 168. (Görüşme 8). Parantezler araştırmacılara aittir.

Bu durumun temel sebebi toplumdaki devlete doğru açılmış bir insan hakları talep kanalının mevcut bulunmamasıdır. Bu konudaki tartışmada bu hakları devlete karşı savunarak hayata geçirecek bir sivil toplumun mevcut olmamasını gündeme getiren görüşler önemli bir yekünü teşkil etmektedir. Tanör, “Türkiye’nin İnsan Hakları Sorunu” isimli önemli çalışmasında, Türkiye’de insan haklarının hayata geçirilme seviyesinin gerekçelerini sıralarken en başta sivil toplumun yokluğunu gündeme getirir³⁴². Buna göre sivil toplumun yokluğu ve bununla ilişkili olan otoriteryanizm geleneği Türkiye’de insan haklarının hayata geçirilme seviyesinin de esas yapısal gerekçelerinden biridir.

Aslında sivil toplum üzerinden yürütülen yapısal tartışma yalnızca insan hakları değil başta demokrasi olmak üzere pek çok Batılı kurumun Türkiye’de arzu edilen seviyede hayata geçirilmesinde yaşanan zorluğun en önemli sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir. Buna göre, Türkiye’nin tarihsel ve kültürel arka planında sivil toplumun zayıf bir görünüm arz etmesi ve “ikincil yapıların³⁴³” yokluğu Batılı siyasal ve toplumsal kurumların Türkiye’de uygulanmasında birtakım sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Kuşkusuz bu tespit önemli bir tespittir ve güncel pek çok durumu açıklama kabiliyetini haizdir. Fakat bizim bu çalışma kapsamında yürüttüğümüz tartışma daha farklı bir konuyu gündeme getirmektedir. Buna göre, insan haklarının toplumsal etkinliğinin zayıf olmasının sebepleri arasında yalnızca sivil toplum geleneğinin yokluğu değil insan hakları söyleminin toplumsal karşılığının seviyesi de önemli ölçüde pay sahibidir. Türkiye toplumunun insan hakları söylemiyle yaşadığı kültürel uyumsuzlukların bizzat kendisi bu söylemin ve dolayısıyla insan haklarının etkinlik kazanmasında bir engel olarak şekillenmektedir.

Türkiye özelinde sivil toplumun varlığından bahsedilebildiği durumlarda dahi insan haklarının etkinlik kazanması kültürel engellerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu hakların sahip olduğu kültürel bagaj sivil toplum tarafından içtenlikle benimsenmesini ve etkinleştirilmesini yavaşlatmaktadır. Hakların başka bir kültürün taşıyıcısı olma yönü Türkiye’de sahiplenilmesinin önüne engeller çıkarmaktadır.

Bunun yanında, Türkiye’de insan hakları daha dolaylı engellerle de karşı karşıyadır. Bunlardan biri, bu hakların Batılı ülkeler tarafından Türkiye’yi denetlemek için riyakarca

³⁴² Tanör, syf. 78.

³⁴³ Mardin’e göre ikincil yapılarla kastedilen bireyle devlet arasında kalan, birtakım hukuki muafiyetleri olan ve otorite sahibi oldukları alanlarda devlete ait birtakım yetkileri kullanabilen yapılardır. Batı tecrübesinde Kilise, feodal beyler ve belediyeler buna örnektir. Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, syf. 71-72.

kullanıldığına ilişkin toplumsal kanaattir. Bir diğer engel ise insan hakları söylemini kullanan sivil grup ve kişilerin kimliğinden kaynaklanmaktadır. İnsan hakları söylemini kullanan kişilerin toplumun geleneksel değerlerine kısmen uzak söylemlerin de temsilcisi konumunda olması, insan haklarının pek çok kişinin zihninde içerik açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmadan henüz biçimsel aşamada elenebilmesini sağlamaktadır.

Türkiye’de insan hakları genellikle sol siyasete yakın kişi ve gruplar tarafından kullanılmaktadır ve bu kişi ya da gruplar devlet tarafından anarşizmle ya da terör örgütleriyle ilişkilendirilebilmekte ve bu yolla marjinalize edilebilmektedir. Bu durum özellikle sağ-muhafazakar kesimin devlet söylemiyle bütünleşerek insan haklarını savunan sivil aktörleri kriminalize etmesine ve insan hakları söylemiyle arasına mesafe koymasına sebep olmaktadır. LGBT hareketinin insan hakları savunuculuğu da benzeri bir etkiye sebep olmaktadır.

Dolayısıyla insan haklarının toplumsal etkinliğinin arkasında yalnızca Türkiye’nin güçlü bir sivil toplum geleneğine sahip olmaması bulunmamaktadır. Bunun yanında Batılı insan hakları söyleminin mevcut sivil toplumla kurduğu ilişki de önemli bir tartışma konusudur. İnsan hakları bu sivil toplum tarafından bir değer olarak benimsenmediği sürece bu hakların gerçekçi bir etkinlik kazanması mümkün görünmemektedir.

Donnelly’e göre her kültürde insan onurunu koruyan normatif kurguların yer almakta olduğu ve insan haklarının bu kurgulardan belirli bir tarih ve mekanda ortaya çıkan ve birtakım özel nitelikleri taşıyan biri olduğu aktarılmıştır³⁴⁴. Bu evrensel niteliğinden dolayı insan haklarının içerdiği birçok normun Türkiye’nin toplumsal kültüründe halihazırda mevcut olduğunu gözlemlemek mümkündür. Mesela yaşam hakkı ya da adil yargılanma hakkı bunlara örnek olarak gösterilebilir. Tartışmalı detayları bir kenara bırakılırsa bu hakların içerikleri konusunda herhangi bir kültürel çelişki söz konusu değildir.

Bu durumdan dolayı Türkiye’de insan hakları algısı hakkında yapılan araştırmalar Türkiye toplumunun insan haklarını ciddi oranda sahiplendiğine yönelik sonuçlara ulaşabilmektedir. KONDA’nın 2012 yılında yaptığı “İnsan Hakları Algısı” başlıklı araştırma buna örnektir. Bu araştırmanın sonuçlarına göre insan hakları Türkiye toplumu tarafından yoğun oranda benimsenmiş durumdadır³⁴⁵.

³⁴⁴ Donnelly, syf. 57-58.

³⁴⁵ KONDA Araştırma ve Danışmanlık Şirketi, **İnsan Hakları Algısı Araştırması**, 2012, <<http://konda.com.tr/tr/rapor/insan-haklari-algisi/>> [Erişim tarihi: 07.05.2017], syf. 49.

Fakat aynı araştırmada “En çok insan hakları ihlali yapanlar sizce kimler?” sorusuna %5,3 asker, %12,1 şirketler, %13,2 polis, %14,1 erkekler, %25,5 medya ve %29,8 devlet cevabı verilmiřtir³⁴⁶. Bu cevaplara göre devlet %29,8, devlet ve devlet adına kamu gücü kullanan güvenlik güçleri ise toplamda %48,3'lük bir dilimi oluşturmaktadır. Katılımcıların %59,7'si ise “İnsan haklarının korunmasında şirketlerin sorumluluğu olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusuna olumlu cevap vermiřtir³⁴⁷. Oysa klasik insan hakları düşüncesine göre insan haklarının teknik anlamda yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olduğu ve dolayısıyla yalnızca devletler tarafından ihlal edilebildiği aktarılmıştı.

Yine KONDA'nın araştırmasında katılımcılara yöneltilen “Sizce bir insan hayatının hangi noktasında kendi haklarına sahip olmaya başlar?” sorusuna %25,3 anne rahmine düştüğünde, %26,9 doğduğunda, %9,9 ergenlik çağında, %6,3 evlendiğinde, %31,6 ise 18 yaşından sonra cevabını vermiřtir³⁴⁸. İnsan hakları söylemi bakımından bu hakların insanın yalnızca insan olmasıyla ve doğuştan kazanılan haklar olarak kabul edildiği ifade edilmişti. Fakat araştırma sonuçlarına göre katılımcıların %31,6'sı bu hakların 18 yaşında kazanıldığını, toplamda %47,8'i ise bu hakların o ya da bu şekilde sonradan kazanıldığını düşünmektedir. Her iki durumdan katılımcıların insan hakları tabiriyle tarihsel ve hukuki çerçevesi olan bir hukuk kuramını değil, “insanların sahip olduğu birtakım hakları” anladıkları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlardan anlaşıldığı üzere Türkiye'de geniş kesimler insan hakları tabirinden çalışmanın birinci bölümünün ilk kısmında çerçevesi çizilen normatif kurguyu anlamamaktadır. Bunun yerine insanların sahip olduğu haklar şeklinde daha geniş bir anlayış çerçevesi mevcut görünmektedir. Bu anlayış farkına imkan tanıyan önemli etkenlerden biri, İnsan haklarının ahlaki ve hukuki içeriğinin önemli bir kısmının başka formlar, vurgular ve detaylarla zaten toplumsal kültür içerişinde kendisine yer bulmuş olmasıdır.

Söylem kavramı bu noktada bir katkı sağlayabilir. Bu kavramın kullanılmasıyla söz konusu karışıklığı görece aşarak Batı kaynaklı insan hakları modeliyle Türkiye toplumunun kurduğu ilişkiye daha doğrudan temas eden bir tartışma yürütmenin mümkün olabileceği düşünölmektedir. İnsan hakları söylemi, insan haklarının Batılı modelinin taşıyıcısıdır. Bu

³⁴⁶ A.g.e. syf. 38.

³⁴⁷ A.g.e. syf. 41.

³⁴⁸ A.g.e. syf. 14.

söylemin toplumsallaşma seviyesi söz konusu modelin toplumda bulduğu karşılığı daha doğrudan gösterebilir.

Söylemin kullanımı üzerine yürütülen bir araştırmanın daha önemli bir diğer avantajı ise insan haklarının Türkiye toplumu tarafından ne ölçüde kullanıldığına ilişkin birtakım bulguları ortaya çıkartma ihtimalini haiz olmasıdır. İnsan hakları hukukunun en önemli işlevi özellikle devlete yöneltilmiş çeşitli hak savunuculuğu süreçlerinde argüman kaynağı olarak istihdam edilmesidir. Bu hakların gerçek anlamda etkinlik kazanması ancak işlevi için yani özellikle toplumdan devlete doğru yürütülen hak savunuculuğu süreçlerinde istikrarlı ve yaygın bir şekilde kullanılmasıyla mümkün olabilir. İnsan haklarının bu şekilde kullanımı toplumdan devlete doğru bir insan hakları talep kanalının oluşmasını sağlayacaktır. Bu sürecin işleyebilmesi toplum tarafından özellikle devlete karşı yöneltilen hak taleplerinin insan hakları söylemi çerçevesinde ifadenmesiyle söz konusu olabilir.

Bu kanalın inşa edilebilmesi için insan hakları söyleminin hem birtakım profesyoneli ya da bazı muhalif grupları aşarak kitleselleşmesi hem de en azından belirli ölçüde hak savunuculuğu süreçlerine nüfuz ederek gündelikleşmesi gerekmektedir. İnsan hakları söyleminin toplumsal karşılığına ilişkin ampirik bir araştırma Türkiye toplumunun bu açıdan bulunduğu aşamayı gösterebilme şansını yakalaması bakımından önem arz etmektedir. Çalışmanın bir sonraki kısmında bu gibi saiklerle insan hakları söyleminin toplumsal karşılığına ilişkin tarafımızca yürütülen nicel araştırmanın sonuçları paylaşılmaktadır.

C. Türkiye’de İnsan Hakları Söyleminin Toplumsal Karşılığı Anketi

1. Genel Bilgiler

Çalışmanın birinci bölümü boyunca insan hakları söyleminin kültürel bagajı hakkında teorik bir tartışma yürütülmüştü. Çalışmanın ikinci bölümündeyse insan haklarının sahip olduğu kültürel bagajla Türkiye’nin toplumsal kültürü arasındaki ilişki hakkında çeşitli gözlem ve analizlere dayanan bir tartışma ilerletilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümün bu son kısmındaysa Türkiye’de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığı hakkındaki tartışmanın tarafımızca gerçekleştirilen ampirik araştırmanın sonuçlarının yorumlanmasıyla zenginleştirilmesi amaçlanmaktadır.

Kanaatimizce hukuk alanında yapılacak ampirik araştırmalar büyük bir önem taşımaktadır. Zira çoğu kez bir kuralın hukuk düzenine yerleştirilmesi o kuralın toplumsal hayatta da aynı

etkinlikle yer etmesi anlamına gelmemektedir. Kitaplardaki hukukla (*law in books*) faal olan hukuk (*law in action*) arasında önemli farklılaşmalar yaşanabilmektedir³⁴⁹. Bu sebepten dolayı hukukla ilgili akademik çalışmaların yalnızca kitaplardaki hukuka dayalı bir şekilde gerçekleştirilmesinin hukuk literatürünün toplumsal gerçeklikle ilişkisini kesme tehlikesi söz konusudur. Bu tuzağı aşmak için hukukla ilişkili literatürün ampirik çalışmalarla zenginleştirilmesi gerekmektedir.

Fakat öte yandan daha önce de bahsedildiği üzere hukuk literatüründe ampirik araştırma yöntemi çok kısıtlı bir şekilde kullanılmaktadır. Epstein ve King, 1990 ve 2000 yılları arasında ABD’de yayımlanan bütün hukuk dergilerini tarayarak başlığında ampirik kelimesi bulunan makaleleri incelediklerini ve bu makalelerin çok büyük bir kısmının içinde ampirik çalışma barındırmadığını tespit ettiklerini ifade etmektedir³⁵⁰. Türkiye’de de bu durum fazlasıyla geçerlidir. Türkiye’de hakim olan hukuki pozitivismin de etkisiyle, hukuku ve hukuki gerçekliği toplum üzerinden araştırma eğilimi yok denecek kadar azdır.

Bu sebeplerden dolayı bu çalışma kapsamında gerçekleştirilen nicel araştırma bir geleneğe yaslanma imkanından yoksundur ve bu yoksunluğun izlerini üzerinde taşımaktadır. Dolayısıyla gerçekliği tam ve kesin olarak saptamak şeklindeki büyük değil, bu çalışma kapsamında yürütülen tartışmaya katkı sunmak gibi daha mütevazı bir iddiaya sahiptir.

Araştırmanın temel sorusu; Türkiye’de insan hakları söyleminin toplumsal karşılığının seviyesinin ne olduğu, araştırmanın en önemli yan sorusu da mevcut seviyenin sebebidir. Bu konudaki hipotezimiz, Türkiye’de insan haklarının toplumsal karşılığının zayıf olduğu ve söz konusu durumun bir sebebinin insan hakları teorisinin sahip olduğu kültürel bagajın Türkiye toplumunun kültürel yapısıyla yaşadığı çelişkilere bağlanması gerektiği yönündedir³⁵¹. Anket soruları bu hipotezin doğruluğunu ölçmeye yönelik olarak kurgulanmıştır. Bunun yanında katılımcılara teorik bölümde de tartışma konusu yapılan pozitif hukukun toplumsal karşılığını ölçmek amacıyla da sorular yöneltmiştir.

³⁴⁹ Pound, syf. 15.

³⁵⁰ Lee Epstein ve Gary King, *Empirical Research and the Goals of Legal Scholarship: The Rules of Inference*, **University of Chicago Law Review**, cilt 69, sayı 1, 2002, syf. 16.

³⁵¹ Kültürel çelişki tabiriyle birtakım davranış kalıpları değil Türkiye toplumunun taşıyıcısı olduğu dünya görüşü ve değerler sisteminin insan haklarının kültürel yüküyle yaşadığı uyumsuzluklar kastedilmektedir.

Anket uygulaması 22.08.2016 - 05.10.2016 tarihleri arasında Ankara Adalet Sarayında ve eşzamanlı olarak internet üzerinden gerçekleştirilmiştir. Henüz anket uygulaması gerçekleştirilirken, anket sorularının modern Batılı insan hakları söyleminin kullanımını ölçme konusunda yeterince elverişli olmadığına farkına varılması üzerine yeni anket sorularının hazırlanması ve katılımcılara her iki soru grubunun birlikte uygulanması yoluna gidilmiştir. Bu durum anketin istatistiksel analizinde birbirleriyle irtibatlandırılmış iki farklı ölçeğin geliştirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Çalışma kapsamında gerçekleştirilen ilk anket formu 23 sorudan oluşmaktayken, ikinci anket formu 12 sorudan oluşmaktadır. Bu iki soru grubunun tek bir formda toplanmasıyla toplamda 35 soruluk bir anket uygulaması gerçekleştirilmiş olmaktadır. Anketin ilk beş sorusu yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, yargısal rol ve hukuk öğrenimini saptamaya odaklı demografik nitelikli sorulardır. Bunu takip eden sorular sırasıyla hukukun toplumsal karşılığını ve insan hakları söyleminin toplumsal karşılığını ölçmek üzere hazırlanmıştır

a. Anketin Evreni ve Örnekleme

Aslında çalışmanın doğal evreni Türkiye’de yaşayan ve hak savunuculuğu yapan tüm popülasyondur. Türkiye’de yaşayan herkesin sosyal hayatı içerisinde çeşitli şekillerde hak savunuculuğu yapmak durumunda kaldığı dikkate alındığında evrenin tüm Türkiye halkı olarak şekillendiği görülmektedir. Kuşatılması imkansız olan bu evren mahkemelerde hak savunuculuğu yapan kişilere odaklanılarak daraltılmıştır. Bu kapsamda araştırmanın evreni resmi yargısal süreçlerde davacı, davalı, müşteki, katılan, sanık, şüpheli, borçlu, alacaklı veya avukat olarak rol almış kişilerden oluşmaktadır.

Araştırma kapsamında; toplamda 524 kişiye birinci anket formu, 311 kişiye ikinci anket formu uygulanmış, araştırmada kullanmaya uygun 499 ilk anket ve 289 ikinci anket sonucu elde edilmiştir. Bu alanda hiçbir çalışma bulunmadığından dolayı gerçekleştirilen çalışma keşfedici bir çalışmadır. Bundan dolayı rastgele örneklem belirleme metodu kullanılmıştır. Örneklemin araştırma evrenini temsil edebilmesi için soru sayısının minimum 10 katı katılımcıya ulaşmak hedeflenmiştir.

b. Veri Analizi Teknikleri³⁵²

Çalışma kapsamında iki ayrı soru grubundan oluşmuş iki farklı ölçek geliştirilmiştir.

Bunlardan ilki olan Toplumsal Karşılık Ölçeği'ne ilişkin çalışma 499 veri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Veriler IBM SPSS Statistics 23 ve IBM SPSS AMOS 23 programlarına aktarılarak tamamlanmıştır.

Çalışma verileri değerlendirilirken sayısal değişkenler, Büyük Sayılar Yasası'na göre $n \rightarrow \infty$ için, örneklem ortalamasının dağılımı normal dağılıma yaklaşır³⁵³. Sayısal değişkenler için merkezi eğilim ölçülerinden ortalama ve standart sapma değerleri verilmiştir. Kategorik değişkenler için frekans dağılımları verilmiştir. İki grup arasında fark olup olmadığına bağımsız örneklem t testi ile bakılmıştır. İki'den fazla grup arasında fark olup olmadığına tek yönlü varyans analizi (*One Way ANOVA*) ile bakılmıştır. "Tek yönlü varyans analizi" (ANOVA) sonucunda öncelikle varyans homojenliği için Levene testine, ardından farklılığın hangi grup ya da gruplardan kaynaklandığı "çoklu karşılaştırma testi" (Bonferroni ya da Tamhane's T2) ile kontrol edilmiştir. Varyans homojenliğini sağlayan değişkenlerde gruplar arasındaki fark incelemesi için *Bonferroni*, varyans homojenliğini sağlamayan değişkenlerde gruplar arasında fark incelemesi için *Tamhane's T2* testine bakılmıştır.

Öncelikle IBM SPSS Statistics 23 programı ile açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Oluşturulan ölçeklere IBM SPSS AMOS 23 programı ile doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Ayrıca her ölçek ve alt boyutun güvenilirliği için ise *Cronbach's Alfa* değerlerinden faydalanılmıştır.

Toplumsal Karşılık Ölçeği için uygulanan açımlayıcı faktör analizinin ardından doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Bu analiz kapsamında elde edilen uyum değerlerine bakıldığında, GFI, IFI, CFI, ve SRMR değerlerinin iyi, χ^2/df , TLI ve RMSEA değerlerinin ise kabul edilemez olduğu³⁵⁴ görülmektedir. Genel olarak uyum indekslerine bakıldığında faktör ölçeğinin kabul edilebilir olduğu söylenmelidir.

³⁵² Çalışmanın istatistiki geçerlilik ve güvenilirliğine ilişkin teknik bilgiler içeren bu alt bölüm yardım alınarak oluşturulmuştur. Çalışmanın bulgularına c. Katılımcı Profili başlığından itibaren yer verilmektedir.

³⁵³ Ceyhan İnal ve Süleyman Günay, **Olasılık ve Matematiksel İstatistik**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2002, syf. 264.

³⁵⁴ Cem Harun Meydan ve Harun Şeşen, **Yapısal eşitlik modellemesi AMOS uygulamaları**, Ankara: Detay Yayıncılık, 2011, syf. 37.; Li-tze Hu ve Peter M. Bentler, Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria versus New Alternatives, **Structural Equation Modeling: A**

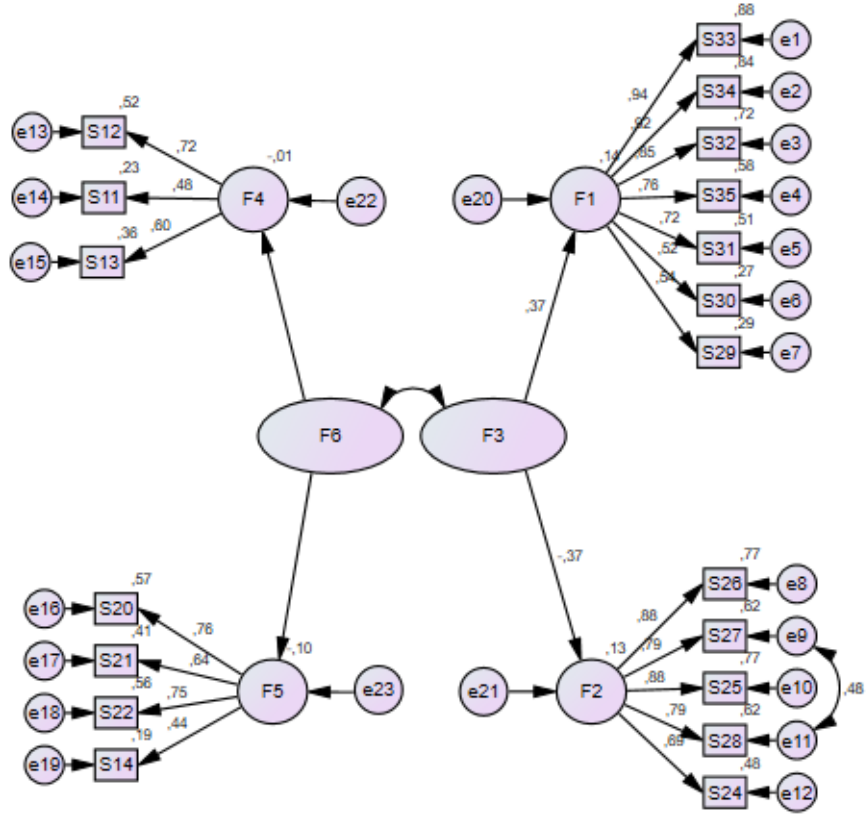
Bir diğerk ölçek olan Kavram Ölçeği için de benzeri işlemler uygulanmıştır. 289 kişi ile bir ölçek oluşturmak amacıyla yapılmış olan çalışmada veriler IBM SPSS Statistic 23 programına aktarılmıştır. Bu veri setine öncelikle açımlayıcı faktör analizi uygulanmış ve faktör çıkarma yöntemi olarak “Temel Bileşenler Yöntemi” tercih edilmiştir. Faktör sayısına ilişkin bir sınırlandırma getirilmemiştir. Faktör yükü 0,500 üzerindeki ifadelerin yer alması sağlanmıştır.

Yine Kavram Ölçeği için uygulanan açımlayıcı faktör analizinin ardından doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Analiz sonucunda elde edilen uyum değerlerine bakıldığında, χ^2/df , GFI, IFI, TLI, CFI, ve SRMR değerlerinin iyi, RMSEA değerinin ise kabul edilemez olduğu³⁵⁵ görülmektedir. Genel olarak uyum indekslerine bakıldığında Kavram Ölçeği’nin kabul edilebilir olduğu söylenmelidir.

Bu analizlerin ardından her iki ölçek için ikinci derece doğrulayıcı faktör analizi uygulanmış ve uyum iyiliği değerleri tespit edilmiştir. DFA analizi sonucunda modifikasyon indeks değerleri incelenerek kavramsal olarak ilişkili olabilecek maddeler ilişkilendirilmiştir. Nihai durumda uyum iyiliği değerleri incelendiğinde oluşturulan model doğrulanmış, ölçeğin geçerliliği sağlanmıştır. Nihai yapıya ait diyagram aşağıda verilmiştir.

Multidisciplinary Journal, cilt 6, sayı 1, 1999, syf. 27.; Barbara G. Tabachnick ve Linda S. Fidell, **Using Multivariate Statistics**, Boston: Allyn & Bacon, 2001, syf. 699-700.

³⁵⁵ Meydan ve Şeşen, syf. 37.; Hu ve Bentler, syf. 27.; Tabachnick ve Fidell, syf. 699-700.



Şekil 1: 2 Ölçekli 4 Alt Boyutlu 2. Dereceden DFA Modeli³⁵⁶

Tablo 1: Güvenirlikler

		Cronbach's Alpha	
Toplumsal	Hukukun toplumsal karşılığı	73,8	67,9
Karşılık Ölçeği	İnsan haklarının toplumsal karşılığı	66,5	
Kavram Ölçeği	İnsan hakları kavramlarının toplumsal karşılığı	90,5	79,9
	Geleneksel hak kavramlarının toplumsal karşılığı	90,2	

³⁵⁶ Soru içerikleri “Anket Formu” bölümünde yer almaktadır.

Her bir ölçek ve alt boyut için hesaplama yapılmış, *Cronbach's alfa* değeri hesaplanmıştır. Bu değerler genelde kabul edilebilir değer olan 0,70'ten³⁵⁷ yüksektir. 0,40-0,70 aralığındaki *Cronbach's alfa* değerleri orta seviyede güvenilir olduğunu göstermektedir.

c. Katılımcı Profili

Çalışma kapsamında 524 kişiye 23 soruluk ilk anket formu, 311 kişiye ise hem 23 soruluk ilk anket formu hem de 12 soruluk ikinci anket formundan oluşan toplamda 35 soruluk bir anket formu uygulanmıştır. İlk anket formunu 499 katılımcı geçerli bir biçimde cevaplarken, iki formu birden geçerli bir biçimde cevaplayan katılımcı sayısı 289 olmuştur.

Anket kapsamında katılımcılara sorulan ilk beş soru demografik niteliklidir. Bu soruların cevapları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

Tablo 2: Katılımcı Profili

		Sayı	%
Yaş (ort±std. sapma)		36,00±12,367	
Cinsiyet	Kadın	222	44,5
	Erkek	273	54,7
	Cevap Vermeyen	4	0,8
	Toplam:	499	100
Öğrenim Durumu	Resmi Öğrenimim Yok	6	1,2
	İlkokul	27	5,4
	Ortaokul	72	14,4
	Lise	128	25,7
	Üniversite ve üstü	260	52,1
	Cevap Vermeyen	6	1,2
Yargısal sürecinizde hangi sıfatı üstlenmişsiniz? ³⁵⁸	Toplam	499	100
	Ceza davasında müşteki / katılan	137	27,5
	Ceza davasında sanık / şüpheli	136	27,3
	İdari yargıda davacı	51	10,2
	Özel hukuk yargılamasında davacı	52	10,4

³⁵⁷ Jum C. Nunnally, **Psychometric Theory**, New York: McGrawHill, 1978, syf. 245-246.

³⁵⁸ Katılımcılar birden çok seçenek seçebilmiştir.

	Özel hukuk yargılamasında davalı	33	6,6
	İcra davasında davacı	8	1,6
	İcra davasında davalı	17	3,4
	İcra takibinde alacaklı	34	6,8
	İcra takibinde borçlu	26	5,2
	Avukat	49	9,8
	Cevap Vermeyen	55	11,0
	Toplam	598	119,8
<hr/>			
	Hukuk öğrenimim yok.	297	59,5
	Hukukla ilgili çeşitli konferans, seminer vb. programlara katıldım.	49	9,8
Hukuk öğreniminiz var mı?	Üniversitede hukuk dersleri alıyorum/aldım.	65	13,0
	Hukuk fakültesi öğrencisiyim/mezunuyum.	74	14,8
	Cevap Vermeyen	14	2,8
	Toplam	499	100

Araştırmaya katılan kişilerin yaş ortalaması 36'dır. Katılımcı erkek ve kadınların oranı makul bir seviyededir. Anketi cevaplayanların %52,1'i lisans ve üstü eğitim seviyesine sahipken 46,7'si ise daha düşük seviyelerde resmi eğitim görmüştür.

Katılımcıların %54,8'i ceza davası, %10,2'si idari dava, %33'ü ise özel hukuk davaları ve icra takipleriyle ilişkili yargısal sıfatlar üstlendiklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla katılımcıların %65'i kamu hukuku, %23,6'sı ise özel hukuk yargılamalarına katılmıştır. İnsan haklarının esas olarak birey-devlet diyalektiği üzerinde hareket ettiği düşünüldüğünde kamu hukuku yargılamalarına katılan kişilerin insan haklarıyla daha doğrudan bir ilişkili kurduğunu belirtmek mümkündür.

Yine katılımcıların %59,5'i hiç hukuk öğrenimlerinin olmadığını ifade ederken; %9,8'i hukukla ilgili çeşitli konferans, seminer vb. programlara katıldığını, %13'ü üniversite eğitimi kapsamında hukuk dersleri almakta ya da almış olduğunu, %14,8'i hukuk fakültesi öğrencisi ya da mezunu olduğunu ifade etmiştir.

2. Anket Sonuçları

Çalışmada katılımcılara sorulan çoktan seçmeli sorulara verilen cevapların oranları ve bu cevaplara ilişkin birtakım değerlendirmelerimiz aşağıda yer almaktadır:

Tablo 3: Hangisine uymak sizin için daha önemli ve önceliklidir?

		Sayı	%
Hangisine uymak sizin için daha önemli ve önceliklidir?	Hukuk kuralları	189	37,9
	Ahlak anlayışım	155	31,1
	Dini kurallar	108	21,6
	Toplum ve çevre	26	5,2
	Diğer	16	3,2
	Cevap Vermeyen	5	1,0
	Toplam:	499	100

“Hangisine uymak sizin için daha önemli ve önceliklidir?” sorusuna verilen cevaplarda en yüksek değer %37,9 ile hukuk kuralları olarak şekillendiği gözlemlenmektedir. Bunu %31,1 ile ahlak anlayışım, %21,6 ile dini kurallar, %5,2 ile toplum ve çevre, %3,2 ile diğer seçeneği takip etmektedir. Hukuk kuralları cevabının aldığı yüksek değer arka planında hukukun Türkiye’deki söylemsel itibarının yer aldığı değerlendirilmektedir. Pozitif hukuk değil ama soyut bir hukuk düşüncesine ilişkin hukuk söylemi Türkiye toplumu için geçmişle de derin bağları olan yüksek bir itibara sahip görünmektedir.

Bir diğer çoktan seçmeli soruya verilen cevaplar şu şekildedir:

Tablo 4: Sizce hukuk sisteminin İslam diniyle ilişkisi nasıl olmalıdır?

		Sayı	%
Sizce hukuk sisteminin İslam diniyle	Hukuk kurallarını İslami hükümler oluşturmalıdır.	75	15,0
	Hukuk kuralları insanlar tarafından oluşturulmalı ama İslam’a aykırı olmamalıdır.	240	48,1

ilişkisi nasıl olmalıdır?	Hukuk ile din arasında bir ilişki bulunmamalıdır.	170	34,1
	Cevap Vermeyen	14	2,8
	Toplam	499	100

Bu soru Türkiye toplumunun Batılılaşma döneminden beri sancılarını çektiği İslam ile hukukun ilişkisi konusundaki gerilime ışık tutmak amacıyla yöneltilmiştir. Açıkça İslam hukuku hükümlerinin uygulanmasını isteyenlerin oranı %15 olarak tespit edilmiştir. İslami hükümlerin hukuka kaynaklık değil bir çeşit hakemlik etmesini ve çerçeve olarak değerlendirilmesini isteyenlerin oranı ise %48,1'dir ki bu çok ciddi bir oran olarak görünmektedir. Hukukla dinin hiçbir alakası olmaması gerektiğini kabul edenler ancak %34,1'de kalmışlardır.

Bu sonuçlardan teorik bölümde de vurgulandığı üzere Batılılaşma süreciyle hukukta yaşanan sancılı dönüşüme ilişkin tartışmanın toplumsal düzeyde sürdüğünü belirtmek mümkün görünmektedir. İslam hukukunun uygulanması gerektiğini düşünenlerin sayısının azımsanmayacak bir oran oluşturmasının yanı sıra, Türkiye'de laiklik projesine desteğin de %50 bandını geçmediği anlaşılmaktadır. Bu durumdan Türkiye'de yaklaşık 90 yıldır uygulanan pozitif hukukun temellerinin tartışılmayı sürdürdüğü sonucunu çıkartmak mümkündür.

Araştırma kapsamında katılımcılara yöneltilen bir diğer çoktan seçmeli soru şu şekildedir:

Tablo 5: İnsan hakları size hangilerini çağrıştırıyor?

		Sayı	%
İnsan hakları size hangilerini çağrıştırıyor? 359	Devletin vatandaşlarına tanıdığı haklar	139	27,9
	Toplumun tanıdığı haklar	41	8,2
	Allah'ın insanlara tanıdığı haklar	145	29,1
	Hukukun insanlara tanıdığı haklar	172	34,5
	Evrensel değerler	237	47,5
	Batılı bir akım	24	4,8

³⁵⁹ Katılımcılar en fazla iki seçenek seçebilmiştir.

Cevap Vermeyen	4	0,8
Toplam	762	152,8

Bu soruyla katılımcılara insan hakları kavramının çağrıştırdığı içerik anlaşılmaya çalışılmaktadır. Cevap olarak en fazla iki seçeneğin tercih edilmesi talep edilmiştir. Sorunun niteliği gereği, katılımcılar kendilerine en yakın gelen şıkkı işaretleyerek en azından sezgisel anlamda insan haklarının kendileri için neye daha yakın olduğunu belirleme şansına kavuşmuştur. Sonuçlar incelendiğinde verilen cevapların evrensel değerler ve hukukun insanlara tanıdığı haklar seçeneklerinde biriktiği görülmektedir.

Diğer yandan, insan haklarının kaynağında devleti görenler de azımsanmayacak kadar fazladır: %27,9. Bu oran, hem Türkiye toplumunun devlet merkezli yapısının hem de insan hakları söylemiyle kurulan düşük yoğunluklu ilişkinin ortak sonucudur. İkinci olarak, insan haklarının kaynağı olarak Allah'ı görenler de (%29,1) ciddi bir seviyededir. Klasik insan hakları teorisi herhangi bir dini atıf içermezken sürekli telaffuz edilen bu “ulvi” hakların ancak Allah tarafından bahşedilebileceğine duyulan inanç yine kültürel birikimin bir ürünü olsa gerektir.

İnsan haklarının Batılı bir akımı çağrıştırdığını söyleyenler ise ciddi bir azınlığı, %4,8'i teşkil etmektedir. Bu değer bu şekilde düşük çıkması katılımcıların insan hakları kavramını Batılı bir kurgu olarak görmediğini göstermektedir. Bu durumun sebebinin katılımcıların insan hakları hukukunu felsefi altyapısıyla birlikte hukuki ve bütüncül bir normatif kurgu olarak değerlendirmedikleri şeklinde yorumlanması mümkündür.

Çalışma kapsamında katılımcılara yöneltilen likert ölçekli sorular ve bu sorulara verilen cevaplarla oluşturulan tablo şu şekildedir:

Tablo 6: Hukukun Toplumsal Karşılığıyla İlgili Sorulara İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

	Ortalama	Std. Sapma
Başınıza bir şey gelmeyecek olsa hukuk kurallarına ne kadar uymaya çalışırsınız?	3,18	1,156

Değerlerinizle çelişen hukuk kurallarına ne kadar uymaya çalışırsınız?	2,15	1,370
Türkiye'deki mevcut hukuk sistemi ne kadar adildir?	1,00	1,014
Hukuk kuralları toplumun ahlaki, dini veya geleneksel değerleriyle ne kadar uyumaktadır?	1,55	0,993
Hukuk kuralları sizin değerlerinizle ne kadar uyumaktadır?	1,61	1,142
Dâhil olduğunuz sohbet ve tartışmalarda hak, hukuk, adalet gibi kavramları ne kadar kullanırsınız?	3,03	0,981

Anket sonuçlarına göre hukuk kurallarının söylem düzeyinde büyük bir itibarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Yaptırım tehlikesi olmasa hukuk kurallarına uyup uyulmayacağı sorusuna verilen cevaplar sonucunda 4 üzerinden 3,18 değeri ortaya çıkmıştır. Retorik itibarı daha çok zorlayacak bir soru sonrakidir: Değerlerinizle çelişen hukuk kurallarına ne kadar uymaya çalışırsınız? Bu soruya verilen cevap değeri belirgin şekilde daha düşük olarak oluşmuş ve 2,15 olmuştur.

Hukukun katılımcıların kendi değerleriyle ne kadar uyduğuna yönelik soruya verilen cevapların değeri 1,61, toplumun değerleriyle ne kadar uyduğuna dair soruya verilen cevaptaki değer ise 1,55 olarak belirlenmiştir. Her iki değer de orta nokta olan 2,00'in altındadır. Bu sonuç hukuk kurallarıyla toplumsal kültür arasındaki uyumsuzluğun farklı bir ifadelenişidir. Hukuk sisteminin ne kadar adil olduğuna dair soruya verilen cevap ise ancak 1,00 değerini oluşturmuştur.

Bu sonuçlar çerçevesinde hukukun retorik bir itibarının bulunduğu yönündeki tespitimizi yinelemek gerekmektedir. Fakat bu itibar pratiğe ilişkin bir itibara tekabül etmemektedir. Hukukun adil olup olmadığına ilişkin soruya verilen cevap değerinin düşüklüğünün hukukun katılımcıların değerlerine ne kadar uygun olduğuna ilişkin sorulara verilen cevaplarda devam etmesi bunu göstermektedir.

Sonuç itibarıyla hukuk söylemsel bakımdan ciddi bir itibara sahip görünmektedir. Katılımcıların önemli bir kısmının kendi değerleriyle çelişse bile hukuk kurallarına uyacaklarını belirtmeleri bu çerçevede yorumlanmalıdır. Hukukun öteden beri taşıdığı itibarının etkinliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Fakat buna karşın mevcut pozitif hukuk

sisteminin toplumsal değerlerle tam olarak uyuşmadığı kanaati de belirgin görünmektedir. Bu kanaat hukukun adil olmadığına ilişkin güçlü kanaatle birleştirildiğinde soyut hukuk kavramına duyulan saygının pozitif hukuk sistemi için de aynı oranda geçerli olduğunu söylemek kolay değildir.

Tablo 7: İnsan Haklarının Toplumsal Karşılığıyla İlgili Sorulara İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

	Ortalama	Std. Sapma
Hangi hakların insan haklarından sayıldığını ne kadar bildiğinizi düşünöyorsunuz?	2,24	1,265
İnsan hakları ne kadar Batılı bir teoridir?	2,31	1,282
İnsan hakları teorisi toplumumuzla ne kadar uyuşmaktadır?	1,53	1,027
Türkiye insan haklarına dayalı bir düzen kurmaya ne kadar yakındır?	1,39	1,036
Batılı devletler insan haklarını Türkiye'nin iç işlerine karışmak için ne ölçüde kullanmaktadır?	2,74	1,247
Dâhil olduğunuz sohbet ve tartışmalarda insan hakları kavramını veya mülkiyet hakkı, ifade hürriyeti, ayrımcılık yasağı gibi temel hakların isimlerini ne kadar kullanırsınız?	2,08	1,328
Bir haksızlığa karşı çıkarken insan hakları kavramını ya da mülkiyet hakkı, ifade hürriyeti, ayrımcılık yasağı gibi temel hakların isimlerini ne kadar kullanırsınız?	2,51	1,238
Adli makamlarda (karakol, savcılık, mahkeme vs.) kendinizi savunurken insan hakları kavramını veya mülkiyet hakkı, ifade hürriyeti, ayrımcılık yasağı gibi temel hakların isimlerini ne kadar kullandınız?	1,69	1,421
Yargısal sürecinizde insan haklarınızın ne kadar ihlal edildiğini düşünöyorsunuz?	2,55	1,262

Bu soru grubuyla insan hakları söyleminin toplumsal karşılığına ilişkin bir ölçüm yapmak planlanmıştır. “Hangi hakların insan haklarından sayıldığını ne kadar bildiğinizi

düşünüyorsunuz?” sorusuna verilen cevabın değeri 4 üzerinden 2,24 olarak şekillenmiştir. Bu orta noktanın biraz üstünde fakat yine de mütevazı bir seviyedir.

İnsan haklarının ne kadar Batılı bir teori olduğuna yönelik soruya verilen cevaplar ise 4 üzerinden 2,31 değerini oluşturmuştur. “İnsan hakları size hangilerini çağırıyor?” sorusuna verilen cevaplarda “Batılı bir akım” seçeneği düşük bir değer oluştururken, insan haklarının Batılı olup olmadığına ilişkin daha doğrudan bir soruda yüksek bir değer elde edilmiştir.

Katılımcılar Batılı devletlerin Türkiye’nin içişlerine karışmak için insan haklarını 2,74 gibi yüksek bir oranda kullandığı düşünmektedir. Teorik tartışma kısmında belirtildiği gibi Batılı devletlerin insan haklarını araçsallaştırarak kullandığı yönündeki geniş algı kendisini anket sonuçlarında bu şekilde göstermiştir. Bu algı insan hakları söylemiyle sahici bir ilişki kurulmasını engelleyen önemli etkenlerden biridir.

İnsan hakları söyleminin toplumsal karşılığını ölçme kabiliyeti daha yüksek olan “İnsan hakları teorisi toplumumuzla ne kadar uyumaktadır?” sorusuna verilen cevap 1,53 gibi görece düşük bir oranda kalmıştır. Fakat bu soruya verilen cevapların tamamen kültürel bir tartışmadan güdülendiğini söylemek çok doğru görünmemektedir. Daha ilginç bir sonuç “Türkiye insan haklarına dayalı bir düzen kurmaya ne kadar yakındır?” sorusuna ilişkindir. Bu soruya verilen cevaplarla 1,39 değeri şekillenmiştir. Her iki soruya verilen cevapların da katılımcıların Türkiye’ye ilişkin adalet algısının etkisiyle oluştuğu tahmin edilmektedir.

Araştırma sonuçlarına göre dahil olunan sohbet ve tartışmalarda geleneksel hak kavramlarının kullanımına ilişkin soruya verilen cevap 4 üzerinden 3,03 iken, insan hakları kavramlarının kullanımına ilişkin soruya verilen cevapta açık bir düşüş gözlemlenmekte ve 2,08 değeri şekillenmektedir. Değerin bu düşüklüğü “Bir haksızlığa karşı çıkarken insan hakları kavramını ya da mülkiyet hakkı, ifade hürriyeti, ayrımcılık yasağı gibi temel hakların isimlerini ne kadar kullanırsınız?” sorusuna verilen cevaplarla oluşan değer de kısmen devam etmektedir. Bu soruya verilen cevaplarla 2,51 değeri oluşmuştur. Her iki değer geleneksel hak kavramlarının kullanılmasına ilişkin değere göre düşük olsa da orta noktanın üzerinde yer almaktadır. Peki bu durumun sebebi nedir?

Araştırma sonucunda insan hakları söyleminin toplumsal karşılığını en az iki boyuta ayırarak ele almakta fayda bulunduğu anlaşılmıştır. Bu boyutlardan ilki bu söylemin soyut ve Batılı

bağlamından kopuk bir kavram havuzu olarak gördüğü toplumsal kabuldür. İkincisi ise Batı kaynaklı insan hakları hukukuna ilişkin söylemin kullanılma derecesi yani bu özel söylemin somutlaşma seviyesidir. Başka bir ifadeyle; ilk kategori, insanların kendilerine sorulduğu takdirde insan hakları fikrini önemsediklerini ifade etmeleriyle, ikinci kategori ise mevzuat ve sözleşmelerde yer bulan spesifik haklara ilişkin söylemi kullanmalarıyla ilişkilidir.

Anket uygulaması yapılırken, özellikle insan hakları kelimesinin telaffuz edildiği sorularda bu hakların soyut bir söylem olarak orta noktanın üzerinde bir benimsenme seviyesinde olduğu gözlemlenmiştir. Kuşkusuz bu durum insan haklarının belirli bir toplumsal karşılığa sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle insan hakları kavramının kendisi, sözgelimi laiklik kavramları için olduğu gibi toplumsal bir tartışmanın konusu yapılmamakta, geniş ölçüde kabul edilmekte ve olumlu karşılanmaktadır.

Bu durumun pek çok sebebi vardır. Gerek insan ve hak kavramlarının taşıdığı olumlu anlamlar gerek de Türkiye'deki pek çok aktörün insan hakları tamlamasını kamuoyuna dönük şekilde sıklıkla telaffuz ediyor olması bu haklara ilişkin söylemin görece yüksek bir kabul oranına kavuşmasının sebeplerindedir. İnsan haklarının çeşitli toplum kesimlerinin kimlikleriyle çelişen bir uygulanma sürecini yaşamaması da bu kavram bulutunun toplumda olumlu bir karşılık bulmasını sağlamaktadır. Bütün bu sebeplerden ötürü söz konusu değerler orta noktanın üzerinde şekillenmiş görünmektedir.

Diğer yandan bahsedilen bu toplumsal itibarın ikinci boyuta yani mevzuat ve sözleşmelerde yer alan modern insan hakları kavramlarının kullanılması boyutuna olduğu gibi taşındığını söylemek mümkün değildir. İnsan haklarıyla ilgili oluşan her iki değer (4 üzerinden 2,08 ve 2,51) yine de geleneksel hak kavramlarıyla ilgili soruya verilen cevaplarla oluşan değerden (4 üzerinden 3,03) daha düşük olduğuna dikkat edilmelidir.

İnsan haklarının toplumsal karşılığının her iki boyutunu birbirinden ayırarak ölçmek birtakım zorluklar barındırmaktadır. Zira “insan hakları” bir yönüyle kolaylıkla benimsenen ve bu yönünden dolayı başka bir alanda ihmal edilmesi kolaylaşan bir kavramdır. Herkesin anlayabileceği iki kavramın birleşiminden oluşmasının verdiği kolaylıkla spesifik anlamından ve fonksiyonundan kolaylıkla kopartılabilmektedir. Bu durum hakların kullanımını ölçmeyi zorlaştırmaktadır.

Özel olarak bu hakların ne seviyede kullanıldığını ölçmeye yönelik denemelerde insan haklarının sahip olduğu soyut ve kavramsal itibar devreye girerek sonuçları etkilemektedir. İnsan haklarının toplumsal karşılığının hakların kullanılmasıyla ilgili boyutunu daha hassas bir şekilde ölçmek için ikinci bir anket formu geliştirilmiştir.

Yargısal süreçlerde insan hakları söyleminin ne ölçüde kullanıldığına ilişkin soruda verilen cevaplar ile ise oluşan bu iki değere nispeten bir düşüş yaşanmış ve 4 üzerinden 1,69 değeri oluşmuştur. Bu durum sorunun somutlaşmasıyla beraber katılımcıların insan hakları söylemini kullanımlarını ölçücü niteliğinin artmasına bağlanarak yorumlanabilir. Buna göre bir davranış kalıbı olarak insan hakları söyleminin ne kadar kullanıldığı sorulduğunda yükselen değer, geçmişte ve belirli bir olayda insan hakları söyleminin kullanımı sorgulandığında düşmektedir.

Son olarak katılımcılara yargısal süreçlerinde insan haklarının ne ölçüde ihlal edildiğini düşündükleri sorulmuş ve verilen cevaplarla 2,55 değeri oluşmuştur. Bu durum katılımcıların yargısal süreçleri adil bulmamasıyla ilişkilendirilerek anlaşılmalıdır.

İnsan haklarının toplumsal karşılığının bu hakların kullanımıyla ilgili ikinci boyutunu daha hassas bir şekilde ölçmek amacıyla yeni bir anket formu hazırlanarak katılımcılara uygulanmıştır. Bu yeni formu 289 kişi geçerli bir biçimde cevaplandırmıştır ve bu anketin sonuçlarıyla Kavram Ölçeği isimli bir ölçek şekillendirilmiştir. Katılımcıların cevaplarıyla oluşan değerler hakkındaki yorumlamalarımız aşağıda yer almaktadır:

Tablo 8: Kavram Sorularına İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

Günlük yaşamınızdaki tartışma ve sohbetlerinizde çevrenizdeki insanlardan aşağıdaki kavram ve deyimleri ne sıklıkla duydunuz?	Ortalama	Std. Sapma
Adalet/adil	2,64	1,219
Kul hakkı	2,83	1,026
Yetim hakkı	2,70	1,111
Vebal altında kalmak	2,64	1,110
Âh almak	2,60	1,121
Ayrımcılık yasağı	1,26	1,197
İnsan onuru	1,56	1,079

İfade özgürlüğü	1,29	1,120
Mülkiyet hakkı	0,89	1,039
Sağlık hakkı	0,89	1,082
Çevre hakkı	0,87	1,098
Evensel hukuk	0,87	1,034

Bu grupta katılımcılara yöneltilen tek bir ana soru yer almaktadır: Günlük yaşamınızdaki tartışma ve sohbetlerinizde çevrenizdeki insanlardan aşağıdaki kavram ve deyimleri ne sıklıkla duydunuz? Bu soruyla insan haklarının kullanılma seviyesi ölçülmektedir. Ana soru bu şekilde kurgulanarak iki bakımdan insan hakları söyleminin soyut karşılığının sonuçları etkilemesi engellenmeye çalışılmıştır. Öncelikle sorunun formatı katılımcının insan hakları söylemiyle kendisinin kurduğu ilişkiyi değil, sosyal çevresinin bu söylemle kurduğu ilişki hakkındaki algısını ölçmeye yöneliktir. Bu şekilde katılımcıların verdiği cevapların oluşması aşamasında şahsi imajıyla alakalı birtakım güdülemelerin devre dışı bırakılması amaçlanmaktadır.

İkinci olarak bu yeni soru grubunda katılımcılara insan hakları söyleminin çeşitli başat ve yan unsurlarının doğrudan ve ayrı ayrı yöneltilmesi söz konusudur. Bu yolla katılımcıların insan hakları üst başlığının kavramsal itibarından dolayı cevaplarında yaşanacak değişiklikleri minimize etmek ve insan hakları söyleminin kullanım sıklığını daha hatasız bir şekilde ölçmek amaçlanmıştır.

Bu soru grubunda katılımcılara bir ana soru ve 12 adet kavram yöneltilmiştir. Bu kavramların bir kısmı hakla ilişkili tartışmalarda ve hak savunuculuğu süreçlerinde kullanılan geleneksel kavramlar (adalet/adil, kul hakkı, yetim hakkı, vebal altında kalmak, âh almak) diğer kısmı ise insan hakları söyleminin kavramları (ayrımcılık yasağı, inan onuru, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı, sağlık hakkı, çevre hakkı, evrensel hukuk) olarak belirlenmiştir.

Her iki kavram setiyle ilişkili cevapların oluşturduğu değerlerin farkları çok açıktır. En çok etkinliği olan kavram olarak kul hakkı 4 üzerinden 2,83 cevap değerine ulaşmış, onu yetim hakkı cevabı 2,70'le takip etmiştir. Adalet/adil (2,64), vebal altında kalmak (2,64), âh almak (2,60) kavramlarının değerleri de bu değerleri takip etmiştir.

Buna karşılık mülkiyet hakkı, çevre hakkı, sağlık hakkı ve hatta evrensel hukuk kavramlarının değerleri 4 üzerinden 0,80 bandında şekillenmiştir. Ayrımcılık yasağı, insan onuru, ifade özgürlüğü kavramları ise sırasıyla 4 üzerinden 1,26, 1,56, 1,29 değerlerini almıştır. Bütün bu değerler insan hakları söyleminin omurgasını teşkil eden kavramların halk arasındaki etkinliğinin zayıf olduğunu göstermektedir ve Türkiye’de Batı kökenli modele ait insan hakları söyleminin yaygın ve gündelik bir hak söylemi olarak kullanılmadığını ortaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında gerçekleştirilen anketlerden iki ölçek geliştirilmiştir. Bu ölçeklerden ilki Toplumsal Karşılık Ölçeği ikincisi ise Kavram Ölçeği olarak isimlendirilmiştir. Toplumsal Karşılık Ölçeği iki alt boyuttan oluşmaktadır. Bunlar Hukukun Toplumsal Karşılığı ve İnsan Haklarının Toplumsal Karşılığıdır. Kavram Ölçeği ise, İnsan Hakları Kavramlarının Toplumsal Karşılığı ve Geleneksel Hak Kavramlarının Toplumsal Karşılığı şeklinde isimlendirilmiş olan iki alt boyuttan oluşmaktadır.

Tablo 9: Ölçek ve Alt Boyutların Tanımlayıcı İstatistikleri

	Ortalama	Std. Sapma
Toplumsal Karşılık Ölçeği	1,81	0,669
Hukukun Toplumsal Karşılığı Alt Boyutu	1,39	0,764
İnsan Haklarının Toplumsal Karşılığı Alt Boyutu	2,13	0,935
Kavram Ölçeği	1,75	0,614
İnsan Hakları Kavramlarının Toplumsal Karşılığı Alt Boyutu	1,09	0,863
Geleneksel Hak Kavramlarının Toplumsal Karşılığı Alt Boyutu	2,68	0,950

İlk ölçekte yer alan iki faktörden ilki olan hukukun toplumsal karşılığı; hem araştırma hipotezimizin yan unsurlarından biri olan hukukun düşük bir toplumsal karşılığa sahip olduğu yönündeki önermeyi ölçmek hem de insan haklarının toplumsal karşılığına yönelik sonuçları doğrulamak amacıyla kullanılmak üzere geliştirilmiştir. Yapılan araştırma sonucunda hukukun toplumsal karşılığı 4 üzerinden 1,39 olarak tespit edilmiştir. İnsan haklarının toplumsal karşılığı ise 2,14 olarak şekillenmiştir.

İkinci anket formundan geliştirilen ikinci ölçekte ise insan hakları kavramlarının toplumsal karşılığı 1,10 gibi düşük bir değer olarak şekillenmiştir. Buna karşılık geleneksel hak

kavramlarının toplumsal karşılığının değeri 2,67 olarak oluşmuştur. Bu sayede çalışmayla Batı kaynaklı modele ait insan hakları söyleminin kullanılma seviyesinin düşüklüğü; alternatif hak söylemlerinin toplumsal karşılığının yüksekliğiyle birlikte tespit edilmiş olmaktadır.

Bütün bu verilerden; hukukun söylemsel düzeyde yüksek bir toplumsal karşılığa sahip olmasına rağmen bu durumun mevcut hukuk sistemine aynı şekilde taşınmadığı anlaşılmaktadır. İnsan hakları için de benzeri bir durum söz konusudur. Bu haklar özellikle insan hakları kavramıyla birlikte gündeme geldiğinde toplum tarafından benimsenmekte ve kabul edilmektedir. Öte yandan insan hakları söyleminin kullanımıyla ilgili seviyenin aynı olduğunu söylemek zor gözükmemektedir. Toplumsal Karşılık Ölçeği'nde 2,14 değerinin oluşması fakat Kavram Ölçeği'nde 1,09 gibi çok daha düşük bir değerın şekillenmesi bununla ilişkilendirilerek yorumlanmalıdır.

Netice olarak, insan hakları söylemi Türkiye toplumunda görece güçlü bir karşılığa sahiptir. Bu itibar söylemin soyut ve Batılı bağlamından kopuk bir kavram havuzu olarak gördüğü toplumsal kabuldür. Özellikle insan hakları kavramının kendisi bu itibarın en önemli taşıyıcısıdır. Fakat bu karşılık söylemin gündelikleşmesine ve insan hakları hukuku çerçevesinde etkin ve yaygın bir biçimde kullanılmasına taşınmamaktadır. Aksine, insan hakları söylemi gerek hak savunuculuğu süreçlerinde gerek de gündelik hayatta yeterli ölçüde istihdam edilememektedir. Yani Türkiye'de insan hakları söylemi ikircikli bir yapıdadır ve ikircikli bir karşılığa sahiptir. Aslında devlet ile toplum, pozitif norm ile sosyal norm, mesleki algı ile halkın algısı arasında sıkça karşılaşılan bir kopukluğu yansıtmaktadır.

Dolayısıyla bu söylemin yüksek bir karşılığa sahip olduğu da hiçbir karşılığının olmadığı da doğru gözükmemektedir. Daha doğru bir yaklaşım gerçekliği kendi karmaşıklığıyla birlikte resmetmek olacaktır. Türkiye'de insan hakları söylemi ve özellikle insan hakları kavramının kendisi görece güçlü bir itibara sahiptir ve bu bakımdan bu söylemin belli bir toplumsal bir karşılığı mevcuttur. Fakat bu itibar söylemin kullanılmasına tekabül etmemektedir ve bu bakımdan bu söylemin toplumsal karşılığı zayıftır. Söylemin Batı kaynaklı insan hakları modelinin bağlamından kopuk bir şekilde anlaşılabilir benimsenmesi kullanımını da olumsuz bir şekilde etkilemektedir.

İkinci anket formunun sonuçlarından insan hakları söyleminin kullanımını düşükken geleneksel hak kavramlarının daha yüksek bir kullanıma sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu durum insan hakları söyleminin kullanılmamasını geleneksel hak kavramlarının aynı alanı doldurmasıyla ilişkilendirmemize yol açmaktadır. İnsan hakları söyleminin farklı bir kültürün ürünü ve çalışma boyunca tartışıldığı üzere kültürel bir bagajın taşıyıcısı olması görece örtülü bir olgudur ve bundan dolayı bu söylemin toplumsal karşılığının oluşmasını engellememektedir. Fakat oluşan bu karşılık soyut kalmakta ve insan haklarının uygulanmasına taşınmamaktadır.



SONUÇ

İnsan hakları dünyanın neredeyse her yerinde çok geniş bir yelpazede sıklıkla başvuru alan bir referans niteliği kazanmıştır. Yalnızca devleti sınırlandırma fonksiyonunu icra eden hukuki bir kurgu olma niteliğinin ötesinde yeryüzündeki herhangi bir devleti, toplumu ve hatta toplumsal kuralı değerlendirirken kullanılacak evrensel ve tarafsız bir ölçüt olarak anlaşılmalı; adeta hukukun, adaletin, eşitliğin ve özgürlüğün normatif zemini olarak değerlendirilmeye başlamıştır.

Oysa insan hakları da yeryüzündeki bütün toplumsal kurumlar gibi içinden çıktığı toplum ve kültüre doğrudan bağlarla bağlıdır. Bu bağların nitelik ve niceliği insan haklarına adeta içkin olan evrensellik ve tarafsızlık iddialarını tartışmaya açmaktadır. Henüz kendisi dünyadaki alternatif yaklaşımlardan birini temsil eden bir kurgu nasıl olur da dünyadaki tüm normatif sistemlerin ölçütü olabilir? Kültürel bir ölçüt geri kalan kültürleri nasıl değerlendirebilir?

Daha somut ve doğrudan sorular sormak yerinde olacaktır: Eğer insan hakları kültürel bir yükümlülüğe farklı kültürlerde sahip toplumlarda nasıl icra edilebilir? Türkiye’de insan haklarının hayata geçirilme seviyesinin oluşumunda bu hakların toplumsal kültürle uyumsuzluğunun bir etkisi var mıdır? Ülkemizde bu seviyenin bir türlü istenilen ölçüde yükseltilmemesinin arkasında insan haklarının toplumsallaşamaması, bu hakların yeterince toplumsallaşamamasının arka planında da bu kültürel uyumsuzluk yatıyor olabilir mi?

Bu çalışma boyunca bu sorulara cevap aranmıştır. Bu cevaplara erişmek için öncelikle insan hakları kavramı üzerine eğildik. Kültürel yükü ve Türkiye’deki karşılığı tartışılan insan hakları 18. yüzyıldan itibaren Avrupa’da gelişim göstermeye başlayan felsefi ve hukuki bir olgudur. Evrensellik, üstünlük, vazgeçilmezlik gibi birtakım özel niteliklere sahip olduğu kabul edilmektedir. Kavramın günümüzdeki temel işlevi birey-devlet diyalektiği üzerinden hareket ederek devleti sınırlandırmaktır.

Bu hakların içinde geliştiği Batı kültürünü anlamak önemlidir. İnsan hakları ortaya çıkmadan hemen önce Batı kültürü çok kapsamlı değişiklikler geçirmiştir. Descartes’ın metodik şüphecilik bu değişimin önemli dinamiklerinden biridir. Rönesans, Reform ve

Aydınlanma'yla beraber gelişen Avrupa kültürü hümanist, seküler ve akılcıdır. Bütün bunların üstüne bir de liberal ideolojinin tüm dünyada yaygınlaştırdığı bireycilik eklenmiştir. İnsan haklarının içinden çıktığı kültürel altyapı bütün bu özellikleri taşımaktadır.

Bu noktada insan haklarının kendisini oluşturan bu kültürel altyapıyla ilişkisini sorgulamak gerekmektedir. Sonuçta yeryüzündeki her olgu ve fikir kültürel bir altyapıya sahiptir. Buna rağmen evrensel olması söz konusu olamaz mı? Bu önemli ve başka bir tartışmadır fakat böyle olması mümkünse de en azından modern Batılı insan hakları için geçerli görünmemektedir. Nitekim insan haklarının henüz yeni olduğu dönemden beri bu yönde eleştirilerle karşı karşıya kalması da kısmen bunu gösteriyor olabilir.

Marksistler bu hakların liberal ideolojinin göz boyama aracı olduğunu öne sürmektedir. Çok sonra ortaya çıkan postmodernistler ise eleştiri oklarını bu hakların hem hümanist karakterine hem de "büyük anlatı olma" iddiasına yöneltmektedir. Dünyanın çeşitli yerlerinden düşünürler, ki özellikle Asya, Afrika ve İslam kültürlerinden olanlarının sesleri daha yüksek çıkmaktadır, bu hakların kendi kültürleriyle çeşitli açılardan uyumsuz olduğunu belirtmektedir. Bu kültürel eleştiri kapsamında da insan haklarının özellikle bireyciliği ve sekülerliği tartışma konusu yapılmaktadır. Son olarak, Bentham gibi hukuki pozitivistler ve Burke, Arendt ve Agamben gibi düşünürler ise insan haklarının devletle kurduğu fiili bağımlılık ilişkisini çözümlenerek bu hakların soyut karakterinin gerçekliği yansıtmadığını ifade etmektedir.

İnsan hakları sahiden de içinden çıktığı kültürle yakından bağlarla bağlı görünmektedir. Öncelikle Batı'nın merkez/çevre ve ileri/geri temalarının taşıyıcısıdır. Bilginin temel işlevinin doğa üzerinde hakimiyet kurmak ve yarar sağlamak olarak anlaşıldığı ve tamamen atomize edildiği bir kültürün uzanımıdır. İnsan ile geri kalan tabiat arasında kategorik ve keskin bir ayırımın sürdürücüsüdür. Bireylere odaklıdır ve bireylerin birbirlerine karşı verdikleri kavganın argümanlarını teşkil eder. Üstelik güçlü bir devlet ve seküler bir ahlak modelini de beraberinde getirir.

Bu aşamada Türkiye'ye dönmek faydalı olacaktır. Kültürel bagajı dolu bu insan hakları söylemi Türkiye'yle nasıl bir ilişki kurmaktadır? Türkiye'nin kültürel havzasını oluşturan en önemli etkenlerden biri olduğundan dolayı bunu sorgulamak için yapılacak iyi

başlangıçlardan biri ideal bir öğreti olarak değil ama yaşayan bir toplumsal kültür olarak İslam'a odaklanmaktadır.

İslam ile insan hakları arasında karmaşık bir ilişki mevcuttur. Bir defa İslam kültürü kendisiyle benzer bir dinsel gelenekten gelen Batı kültürüyle pek çok ortak noktayı paylaşmaktadır. Hatta bu ortaklıklar Müslümanların neredeyse insan haklarına benzeyen bir yaklaşım geliştirmesine önayak olmuştur. Fakat madalyonun diğer yüzüne, modernleşme süreciyle beraber Batı'nın bu ortak zeminden yaptığı sıçramaya dikkat etmek gerekmektedir. Bu yeni sürecin insan hakları anlayışı üzerindeki yoğun etkisi Müslümanlar ile insan haklarının arasındaki makasın açıklığının sebebidir. Yine özellikle bireycilik, ödevin zıttı olarak hak temelli normatif sistem, insan merkezli dünya görüşü ve Müslümanların insan haklarını Batı kolonyalizminin bir aracı olarak algılamaları bu açıklığın somut görünümünden bazılarıdır.

Türkiye'nin toplumsal kültürü yalnızca geleneksel İslami kültürün etkisinde şekillenmemiştir. Bugün Batılılaşma kavramıyla isimlendirdiğimiz zorlu süreç bu kültürün oluşmasında tek başına çok büyük etkiler doğurmuştur. Cumhuriyet dönemi Batılılaşması Türkiye için adeta bir medeniyet değişimi projesidir.

Kuşkusuz bu değişimin travmatik sonuçları olmuştur. Batılı kanunların neredeyse doğrudan tercümesiyle oluşturulan hukuk sistemi toplumsal etkinlik bakımından çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Devletin çeşitli araçlarının sistematik bir biçimde kullanılmasıyla tarihsel süreç içerisinde etkinlik sorunu ve fiili çok hukukluluk yoğun oranda aşılabilmektedir. Fakat bu da genelde Batılılaşma ve özelde hukuk sistemi hakkındaki toplumsal ve siyasal zımnî tartışmayı bitirmek için yeterli olmamıştır. Nitekim bugün Türkiye halkının oy tercihleri halen bu tartışmadan ciddi ölçüde etkilenerek belirlenmektedir. İkinci olarak, toplum ve toplumun değerleriyle hukuk arasındaki makasın açılmasının hukukun daha kolay araçlaştırılmasına zemin hazırladığından bahsedilebilir.

İnsan haklarının hikayesi ise görece daha farklıdır. Bu haklar da Türkiye'nin gündemine Batılılaşma sürecinde giriş yapmıştır ve Tanzimat Fermanı ile takip eden anayasal metinlerde kendisine yer bulmuştur. Fakat bu hakların toplumsallaşması ve hatta tartışılması için yeterli zemin oluşmamış görünmektedir. Geri kalan hukuk sistemi devletin egemenlik hakkının bir uzanımı olarak bizzat devlet tarafından ve cebren icra edilmektedir. Oysa insan

hakları tam aksine devletin egemenliğini sınırlayan hükümlerdir. Toplumsal bir baskının ya da en azından talep kanalının bulunmadığı bir zeminde bu hakların devlet eliyle etkinlik kazanabilmesi pek mümkün görünmemektedir. Kendini güçlendirmek isteyen devlet, insan haklarını imajına güç katan fakat ideolojisini zayıflatan bir fikir olarak görmekte, insan haklarını toplumdakine benzer şekilde ikircikli bir ruh haliyle pozitif hukukuna katmaktadır. Burada devlet ile toplum katmanlarında bir tür tutum uzlaşısı bulunduğundan söz edilebilir.

Kanaatimizce, hem tarihsel süreç içerisinde hem de günümüz Türkiye'sinde toplumdan devlete doğru işleyen bir insan hakları talep kanalı yeterli ölçüde oluşmamıştır. İnsan hakları topluma nüfuz etmemiştir. Temel düşünüş ve savunma biçimlerinde insan hakları kendisine kuvvetli bir yer edinmemiştir. Bu haklar Türkiye'de yaygın ve gündelik bir etkiye kavuşmamıştır.

Öte yandan, yaptığımız ampirik araştırma sonucunda özellikle insan hakları kavramının belirgin bir toplumsal karşılığının mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu karşılık soyut bir karşılıktır. İnsan hakları kavramı çoğu kez Batılı insan hakları modelinde yerleştiği bağlamın dışında anlaşılabilir meşru görülmemekte ve tasvip edilmektedir. Fakat bu hakların kullanılma seviyesine yöneldiğimizde bu durumun sürdürülemediği gözlemlenmektedir. Soyut bir insan hakları kavramı retorik bir kabule kavuşmuş ama Batılı insan hakları modeli Türkiye toplumunun düşünüş ve davranışlarına bu ölçüde sirayet etmemiştir. Toplumsal süreçlerde Batılı modelin taşıyıcısı olduğu insan hakları kavramlarının kullanım seviyesi çok daha zayıftır.

Dolayısıyla insan haklarının toplumsal karşılığı bir bakımdan mevcut, diğer bir bakımdan düşüktür. Bu hakların soyut ve retorik bir karşılıkları mevcuttur. İnsan hakları belirli ölçüde meşru, makbul ve muteber kabul edilmektedir. Fakat insan hakları söyleminin kullanımı bakımından bu hakların toplumsal karşılıkları çok zayıftır. İnsan hakları etkin, yaygın ve gündelik bir kullanıma kavuşmamıştır. İnsan hakları için durum bu şekildeyken alternatif ve geleneksel hak söylemleri çok daha yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Öyleyse insan hakları söyleminin düşük seviyede kullanılmasının arka planında bu haklarının kültürel yükünün yattığından bahsetmek söz konusu olabilir.

Bu şekilde başta sorulan soruları cevaplamış oluyoruz. Evet, insan hakları az ya da çok kültürel bir yüküyle yüklüdür ve Batılıdır. Türkiye'de insan hakları söylemi -afaki de olsa-

görece güçlü bir itibara sahiptir fakat somut ve teknik bir hukuk anlayışını ifade eden yönüyle başta hak savunuculuğu süreçlerinde olmak üzere zayıf bir karşılığa ve kullanıma sahiptir. Bu durumun önemli bir sebebi bu hakların -özellikle felsefi ve kültürel altyapısının- Türkiye'nin toplumsal kültürüyle yaşadığı uyumsuzluklardır. Bu uyum probleminden dolayı Türkiye'de insan hakları söyleminin etkin ve yaygın bir şekilde kullanılarak toplumsallaşması ciddi zorluklarla karşı karşıya kalmaktadır.

Bu zorlukların oluşması için çelişkinin bilinç düzeyinde gözlemlenmesi veya çok büyük olması şart değildir. İnsan hakları basitçe “dış kaynaklı” bir olgudur ve “içeriye” kolayca dahil olmasını zora sokan birtakım kabul, inanış ve düşüncelerle yüklüdür. “İçerisi” de toptan kutsanamayacak ya da kötülenemeyecek rakip kabul, inanış ve düşüncelerle yüklüdür. Bu durum insan haklarının güçlü bir itibara sahip olmasını engellemese de etkin bir şekilde kullanımını yavaşlatmaktadır.

Peki bu sonuç ne anlama gelmektedir? Öyleyse Türkiye'de insan hakları düşüncesini terk mi etmek gerekmektedir? Henüz giriş bölümünde bir çözüm önermenin amaçlanmadığı ifade edilmişti. Bu çalışma kapsamındaki esas amacımız bir sorunun varlığını tespit ve tasvir etmekten ibarettir. Fakat yine de ulaşılan bu tasviri sonucun çeşitli yorumlara imkan tanıdığı da aşikardır.

İnsan hakları ile Türkiye'nin toplumsal kültürü arasında yaşanan bir çelişkiyi aşmanın üç temel yolu vardır: İnsan hakları söylemini toplumsal kültüre yaklaştırmak, kültürü insan hakları söylemine yaklaşacak şekilde dönüştürmek ve insan haklarının işlevini yerine getirmesi için yerel değerlere dayanan yeni bir ahlaki söylem geliştirmek. Kuşkusuz bunlardan sonuncusu uzun vadeli bir çabayı gerektirir ve çok daha zor ve köklü bir çözümü temsil eder. İkincisi ise halihazırda uygulanmaktadır ve içinde bulunduğumuz durum bu uygulamaya rağmen gerçekleşmektedir. Öyleyse kısa vadede bunlardan ilki üzerinde eğilmek yerinde olabilir.

İnsan haklarının kurumsallaşması toplumdan yükselen bir talep halinde örgütlenmesine bağlıdır. Bu hakların toplumsallaşması ise Batılı söylemin yerelleştirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Kanaatimizce insan hakları mücadelesi veren devlet dışı kişi ve grupların kullandıkları insan hakları dilini Türkiye'nin verili kültüründe yer alan ve iktidarı

sınırlandırmaya yönelmiş retorik unsurlarla yeniden kurgulamaları atılması gereken önemli adımlardan biridir.

Fakat yine kanaatimizce bu konuda atılabilecek daha önemli bir adım insan haklarının Batı kültürü eksenli içeriğinin yeniden yorumlanmasıdır. İnsan haklarının pek fazla metafizik referans içermeyen, bireyci, ödevlere karşın haklara odaklı, insan merkezci yapısı Türkiye'nin toplumsal kültürüyle daha barışık bir yerden yeniden yorumlanabilir. Dayattığı devlet modeli sorgulamaya açık tutulabilir. Bu hakların içinde barındırdığı değişim potansiyeli Türkiye'nin yereliyle ilişkilendirilmesi için kullanılabilir. Kanaatimizce, bu hedeflere yönelmiş çalışmalar Türkiye'de verilen hak ve adalet mücadelelerinin kazanım hanesine yazılacaktır.

Son olarak, insan haklarıyla alakalı birkaç not düşmek yerinde olacaktır. Araştırma konusu gerektirdiğinden dolayı çalışma boyunca insan haklarına karşı bilimsel yaklaşımın doğal gereği olan eleştirel bir tavır takınılmıştır. Fakat bu tavrın ve aslında bu araştırmanın temel saiki; insan haklarının yerine getirdiği kritik işlevin yani iktidarı sınırlandırma işlevinin nasıl toplumsallaşabileceğine ve daha etkin bir biçimde nasıl icra edilebileceğine yönelik tartışmalara katkı sunmaktır.

Bu bakımdan insan haklarının kategorik olarak ve her açıdan olumsuz bir olgu olarak değerlendirilmesinin yerinde olmadığını tekrar vurgulamak istiyoruz. Bu haklar her ne kadar kültürel bir yükümlü olsa ve Batılılaştırma süreçlerinde araçsallaştırılsa da gündeme geldikleri tarihten itibaren verilen pek çok hak ve adalet mücadelesinin temel enstrümanları olarak kullanılmıştır. Yeryüzünün birçok köşesinde insanlar kendilerine nefes aldırılmayan iktidarlara karşı çıkarken bu hakların gücünden istifade etmiştir.

Dolayısıyla bütün çalışma kapsamındaki temel motivasyonumuz bu hakları Türkiye'nin toplumsal kültürüne aykırı olduğu iddiasıyla basitçe kullanım dışı bırakmak değildir. Aksine Türkiye özelinde çeşitli çelişkiler sebebiyle bu hakların yürütmesi gereken işlevi yürütemediğini tespit etmek amaçlanmıştır. Ulaştığımız bu sonucun özelde hak mücadelelerine ve genelde uzun ve zorlu insanlık tarihi boyunca hukukun üstlendiği en mühim işlev olan gücün sınırlandırılması pratiğinin Türkiye'de daha ilkesel ve etkin bir noktaya taşınmasına katkı sunması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

Adjukiewicz, Kazimierz. **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**. Çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Afeissa, Hicham Stephane. 'Intrinsic and Instrumental Value' maddesi, **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**. cilt: 1. New York: Macmillan, 2009. Syf. 528-531.

Agamben, Giorgio. **Kutsal İnsan**. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. Bodin'den Hobbes'a Doğru. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde. Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015. Syf. 401-424.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Ahmad, Feroz. **Modern Türkiye'nin Oluşumu**. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012.

Akbarzadeh, Shahram ve Benjamin MacQueen. Framing the Debate on Islam and Human Rights. **Islam and Human Rights in Practise** içinde. Editör: Shahram Akbarzadeh ve Benjamin MacQueen. London: Routledge, 2008. Syf. 1-11.

Akbaş, Muhsin. Lingua Franca'dan Lingua Sacra'ya: İnsan Hakları Sistemi Küresel Sekülerizmin Amentüsü mü? **İnsan Hakları ve Din Sempozyumu** içinde. Editör: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları. 2010. Syf. 267-278.

Akgündüz, Ahmed. **İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi**. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997.

Akyüz, Niyazi, Şahin Gürsoy ve İhsan Çapcıoğlu. Din Sosyolojisinin Tarihçesi ve Çağdaş Perspektifler. **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi** içinde. Editör: Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Alatlı, Alev. **Batı'ya Yön Veren Metinler**. Cilt Sayısı: 3. Cilt III. Nevşehir: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya MYO, 2010.

Alpkaya, Gökçen. 1980-1990: Batı Bloku Ekseninde Türkiye - 2: İnsan Hakları Konusu. **Türk Dış Politikası - 2** içinde. Editör: Baskın Oran. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. Syf. 7-200.

Altıparmak, Kerem. Kopya Davalar ve Pilot Kararlar: Bir Kararda Bin Adaletsizlik? **50. Yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi: Başarı mı, Hayal Kırıklığı mı?** içinde. Editör: Kerem Altıparmak. Ankara: Ankara Barosu Yayınları, 2009. Syf. 60-107.

American Anthropological Association. Statement on Human Rights. **American Anthropologist**. cilt 49, sayı 4, 1947. Syf. 539-543.

An-Na'im, Abdullahi A. The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion, and Secularism. **Human Rights and Responsibilites in the World Religions** içinde. Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma. Oxford: Oneworld, 2003. Syf. 27-49.

Arendt, Hannah. **Emperyalizm**. Çev. Bahadır Sina Şener. Cilt 2. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Armstrong, Karen. **Tanrı'nın Tarihi**. Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008.

Arslan, Zühtü. Postmodern Söylem ve İnsan Hakları. **Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**. cilt 56, sayı 1, 2001. Syf. 1-22.

Artıkoğlu, Pınar. Batılılaşmanın Osmanlı Aile Yaşamındaki İzleri. **38. Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi** içinde. Editör: Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda, Zeynep Bağlan Özer, Raşide Gürses ve Banu Karababa Taşkın. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları. 2011. Syf. 47-57.

Atabay, Mithat. **Aydınlanma Çağı ve Avrupa**. Ankara: Paradigma Kitabevi, 2004.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II. Cilt Sayısı: 3. Cilt 2. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1997.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III (1917-1937). Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1961.

Aybay, Rona. **Açıklamalı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi**. Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2006.

Aybay, Rona. **İnsan Hakları Hukuku**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Aykut, Ebubekir. **İnsan Hakları: Eleştirel Yaklaşımlar**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Baktır, Mustafa. İslâm Hukukunda Hile-i Şerfiyye. **İslami Araştırmalar Dergisi**, sayı 2, 1986. Syf. 71-89.

Balı, Ali Şafak. **Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet**. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001.

Balı, Ali Şafak. Hangi "İnsan'ın Hakları?". **Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar - V Sempozyumu (HFSA)** içinde. Editör: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları. 2010. Syf. 38-41.

Balı, Ali Şafak. **Hukuk, Toplum ve Siyaset**. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.

Bartholomew, Amy. Should a Marxist Believe in Marx on Rights? **The Socialist Register**. cilt 26, 1990. Syf. 244-264.

Başbakanlık, İnsan Hakları Başkanlığı. **İnsan Hakları**. Ankara: Başbakanlık, 2006.

Bayer, Ali. **Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Belge, Murat. Batılılaşma: Türkiye ve Rusya. **Modernleşme ve Batıcılık** içinde. Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007. Syf. 43-67.

Bell, Daniel A. The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue. **Human Rights Quarterly**. cilt 18, sayı 3, 1996. Syf. 641-667.

Bennett, TW. Ubuntu: An African Equity. **Potchefstroom Electronic Law Journal**. cilt 14, sayı 4, 2011. Syf. 30-61.

Bentham, Jeremy. **Theory of Legislation**. Çev. R. Hildreth. London: William Stevens, 1864.

Berman, Marshall. **All That is Solid Melts Into Air**. New York: Penguin Books, 1982.

Best, Steven ve Douglas Kellner. **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Beşpınar, Fatma Umut. Türkiye'de Evlilik. **Türkiye Aile Yapısı Araştırması - Tespitler, Öneriler** içinde. Editör: Mustafa Turğut ve Semiha Feyzioğlu. İstanbul: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014. Syf. 112-167.

Birsin, Mehmet. **İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı**. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Bix, Brian H. Doğal Hukuk: Modern Gelenek. **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. cilt 6, sayı 2, 2004. Syf. 291-343.

Blau, Joseph L. Emerson's Transcendentalist Individualism as a Social Philosophy. **The Review of Metaphysics**. cilt 31, sayı 1, 1977. Syf. 80-92.

Bora, Tanıl. Egemen İdeoloji ve İnsan Hakları. **Birikim Dergisi**, sayı 65, 1994. Syf. 8-14.

Bora, Tanıl, Y. Bülent Peker ve Mithat Sancar. Hakim İdeolojiler, Batı, Batılılaşma ve İnsan Hakları. **Modernleşme ve Batıcılık** içinde. Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007. Syf. 298-335.

Boyd, Cristopher M. J. Can a Marxist Believe in Human Rights. **Critique**. cilt 37, sayı 4, 2009. Syf. 579-600.

Bozkurt, Gülnihal. **Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi**. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

Bozkuş, Metin. Türklerin İslamiyeti Kabulü ve Aleviliğin Türkler Arasında Yayılması. **Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü** içinde. Editör: Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010. Syf. 81-102.

Bumin, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Bunch, Charlotte. Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights. **Human Rights Quarterly**. cilt 12, sayı 4, 1990. Syf. 486-498.

Burke, Edmund. **Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler**. Çev. Okan Arslan. Ankara: Kadim Yayınları, 2016.

Burke, Edmund. **Reflections on the French Revolution**. London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1951.

Cabiri, Muhammed Abid el. **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

Cameron, Averil. Constantine and the "Peace of the Church". **The Cambridge History of Christianity Origins to Constantine** içinde. Editör: Margaret M. Mitchell ve Frances M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Syf. 538-551.

Candan, Rabia Beyza. 1840 Tarihli Ceza Kanunname-i Hümayunu İncelemesi. **Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. cilt 1, sayı 1, 2015. Syf. 63-81.

Carter, Neil. **The Politics of the Environment: Ideas, Activism, Policy**. New York: Cambridge University Press, 2007.

Cavalieri, Paola. Genişletilmiş Bir İnsan Hakları Kuramı İçin. **Birikim Dergisi**, sayı 195, 2005.

Cevizci, Ahmet. **Bilgi Felsefesi**. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Cevizci, Ahmet. **Felsefenin Kısa Tarihi**. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Cevizci, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi Tarihi**. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2001.

Cevizci, Ahmet. **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi**. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Charlesworth, Hilary. What are ‘Women’s International Human Rights? **Human Rights of Women: National and International Perspectives** içinde. Editör: Rebecca J. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994. Syf. 58-84.

Clastres, Pierre. **Devlete Karşı Toplum**. Çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Cobbah, Josiah A. M. African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective. **Human Rights Quarterly**. cilt 9, sayı 3, 1987. Syf. 309-331.

Collins, Hugh. **Marksizm ve Hukuk**. Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.

Copleston, Frederick. **A History of Philosophy**. Cilt III. New York: Double Day, 1993.

Coşkun, Vahap. **İnsan Hakları: Liberal Açıdan Bir Tahlil**. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.

alış, Halit. İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli. **İnsan Hakları ve Din Sempozyumu** içinde. Editör: Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010. Syf. 71-86.

Çeçen, Anıl. **İnsan Hakları**. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.

Çeçen, Anıl. **İnsan Hakları Rehberi**. Ankara: Bilim Yayıncılık, 1999.

Çetin, Selvet. **Türkiye İnsan Hakları Hareketi**. Ankara: İnsan Hakları Gündemi Derneği, 2008.

Çiğdem, Ahmet. **Aydınlanma Düşüncesi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Çüçen, Abdulkadir. **İnsan Hakları**. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Dalacoura, Katerina. **Islam, Liberalism and Human Rights**. London: I. B. Tauris, 2007.

Dallmayr, Fred. "Asian Values" and Global Human Rights. **Philosophy of East and West**. cilt 52, sayı 2, 2002. Syf. 173-189.

Danvers, John. **Agents of Uncertainty: Mysticism, Scepticism, Buddhism, Art and Poetry**. New York-Amsterdam: Rodopi, 2012.

Darwin, Charles. **On the Origin of Species**. New York: Oxford University Press, 2008.

Darwin, Charles. **Türlerin Kökeni**. Ankara: Onur Yayınları, 1976.

Davutoğlu, Ahmet. Medeniyetlerin Ben-İdraki. **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, sayı 3, 1999. Syf. 1-53.

Davutoğlu, Ahmet. Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri. **Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye** içinde. Editör: Sabri Orman. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2000. Syf. 361-392.

Demir, Esra. **İnsan Hakları Bağlamında Evrensellik ve Kültürel Rölativizm Çatışması**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Deren, Seçil. Kültürel Batılılaşma. **Modernleşme ve Batıcılık** içinde. Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007. Syf. 382-428.

Doğan, İlyas (ed.). **İnsan Hakları Hukuku**. Ankara: Astana Yayınları, 2012.

Doğan, İlyas. İnsan Hakları Hukukunun Temel Kavramları ve Özellikleri. **İnsan Hakları Hukuku** içinde. Editör: İlyas Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2015. Syf. 43-73.

Doğan, İlyas ve Gülден Çamurcuoğlu. Fransa'da İnsan Haklarının Gelişimi. **İnsan Hakları Hukuku** içinde. Editör: İlyas Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2015. Syf. 103-117.

Doğan, İlyas ve Balkan Demirdal. Tarihsel Süreç Işığında İngiltere'de İnsan Hakları Belgeleri. **İnsan Hakları Hukuku** içinde. Editör: İlyas Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2015. Syf. 79-93.

Doğan, İlyas, Fatma Süzgün Şahin Ünver ve Dilara Buket Tatar. Osmanlı Devleti Klasik Döneminden Pozitif Metinlerde İnsan Hakları Anlayışına Geçiş. **İnsan Hakları Hukuku** içinde. Editör: İlyas Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2015. Syf. 145-165.

Doğaner, Yasemin. **Atatürk İnkılaplarının Topluma Yansıması -Ankara Örneği-**. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2002.

Donnelly, Jack. Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. **The American Political Science Review**. cilt 76, sayı 2, 1982. Syf. 303-316.

Donnelly, Jack. **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**. Çev. Mustafa Erdoğan ve Levent Korkut. Ankara: Yetkin Yayınları, 1995.

Douzinas, Coustas. **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları**. Çev. Rabia Sağlam ve Kasım Akbaşı. Ankara: NotaBene Yayınları, 2016.

Dönmez, İbrahim Kafi. 'Maslahat' maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**. cilt: 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003. Syf. 79-94.

Ecevitoğlu, Pınar. İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek. **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**. cilt 13, sayı 50, 2015. Syf. 203-226.

Epstein, Lee ve Gary King. Empirical Research and the Goals of Legal Scholarship: The Rules of Inference. **University of Chicago Law Review**. cilt 69, sayı 1, 2002. Syf. 1-133.

Erdoğan, Mustafa. **İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku**. Ankara: Orion Kitabevi, 2016.

Erşan, Mesut. Mustafa Kemal Atatürk'ün Batılılaşma Hakkındaki Düşünceleri. **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**. cilt 8, sayı 3, 2006. Syf. 39-49.

Ertit, Volkan. Sekülerleşme Teorisi. **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, sayı 37, 2013. Syf. 207-229.

European Court of Human Rights. **Violation by Article and by States (1959-2016)**, 2017. <http://www.echr.coe.int/Documents/Stats_violation_1959_2016_ENG.pdf> [Erişim tarihi: 03.06.2017].

Fadl, Khaled Abou El. The Human Rights Commitment in Modern Islam. **Human Rights and Responsibilites in the World Religions** içinde. Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma. Oxford: Oneworld, 2003. Syf. 301-364.

Fitzpatrick, Peter. **The Mythology of Modern Law**. Ed.: Maureen Cain ve Carol Smart, Sociology of Law and Crime. London: Routledge, 2002.

Foucault, Michel. **Power/Knowledge**. Çev. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham ve Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.

Galtung, Johan. **Bir Başka Açıdan İnsan Hakları**. İstanbul: Metis, 1999.

Galtung, Johan. **İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış**. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.

Garber, Daniel. 'Rationalism' maddesi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Editör: Robert Audi. New York: Cambridge University Press, 1999. Syf. 771-772.

Gemalmaz, Mehmet Semih. **Devlet, Birey ve Özgürlük**. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012.

Gemalmaz, Mehmet Semih. **Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**. Cilt 1. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012.

Gökalp, Ziya. **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**. Cilt 4. Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Gözaydın, İhtar B. Türkiye Hukukunun Batılılaşması. **Modernleşme ve Batıcılık** içinde. Editör: Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007. Syf. 286-297.

Griffiths, John. What is Legal Pluralism? **Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law**. cilt 24, 1986. Syf. 1-56.

Gül, Fikri. İnsan Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe. **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 14, 2013. Syf. 17-21.

Güler, İlhami. **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Güler, İlhami. **İtikattan İmana**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Güler, İlhami. **Politik Teoloji Yazıları**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Günay, Ünver. **Din Sosyolojisi**. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Günay, Ünver. Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi. **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 21, 2006/2.

Günör, Recep Batu. Bernard Mandeville'in Arıların Masalı Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme. **İdil Sanat ve Dil Dergisi**. cilt 5, sayı 22, 2016. Syf. 521-536.

Güriz, Adnan. **Hukuk Başlangıcı**. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1987.

Güriz, Adnan. **Hukuk Felsefesi**. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.

Harvey, David. **Postmodernliğin Durumu**. Çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

Hassan, Ihab. The Culture of Postmodernism. **Theory, Culture and Society**. cilt 2, sayı 3, 1985. Syf. 119-131.

Hassan, Riffat. On Human Rights in Qur'anic Perspective. **Human Rights in Religion Traditions** içinde. Editör: A. Swidler. New York: Prilgrim Press, 1982. Syf. 51-65.

Hayek, Friedrich A. **Individualism and Economic Order**. London: The University of Chicago Press, 1958.

Heywood, Andrew. **Siyasi İdeolojiler**. Ankara: Adres Yayınları, 2007.

Hobbes, Thomas. **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**. Çev. Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları, 1992.

Hodous, Lewis. Konfüçyüs Dini. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. cilt 21, sayı 1, 1973. Syf. 391-410.

Hooker, M.B. **Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws**. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Huntington, Samuel P. **The Clash of Civilization and the Remaking of World Order**. New York: Simon & Schuster, 1996.

Iannone, A. Pablo. 'Rationality' maddesi. **Dictionary of World Philosophy**. Editör. London: Routledge, 2001. Syf. 477-478.

Ignatieff, Michael. **Human Rights as Politics and Idolatry**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

İlal, Ersan. Magna Carta. **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**. cilt 34, sayı 1-4, 1968. Syf. 210-242.

İlgen, Abdulkadir ve İdris Demirel. Eleştirel Açıdan Tarihsel Arkaplanıyla Egemen Bilgi Yapıları Rejimi ve Sosyal Teori. **Türkiye Günlüğü**, sayı Bahar, 2008. Syf. 124-132.

İnal, Ceyhan ve Süleyman Günay. **Olasılık ve Matematiksel İstatistik**. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2002.

İnönü, İsmet. **Hatıralar**. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2006.

İşıқтаç, Yasemin. **Hukuk Sosyolojisi**. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013.

İşıқтаç, Yasemin. Türk Hukuk Devriminin Felsefesi. **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı**, 2006. Syf. 117-131.

Jabri, Mohammad Abed al. **Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought**. London: I. B. Tauris, 2009.

Jellinek, Georg. **The Declaration of the Rights of Man and of Citizens**. Çev. Max Farrand. New York: Henry Holt and Company, 1901.

Kaboğlu, İbrahim Ö. Dayanışma Haklarının Hukuksal Değeri. **İnsan Hakları Yılığı**. cilt 13, sayı 1, 1991. Syf. 37-48.

Kalabalık, Halil. **İnsan Hakları Hukuku**. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.

Kalabalık, Halil. **İnsan Hakları Hukuku**. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Kambouchner, Denis. Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler. **Modern Dünyanın Yarattılması** içinde. Editör: Jacqueline Russ. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Kant, Immanuel. **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**. Çev. Ionna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kant, Immanuel. **Seçilmiş Yazılar**. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Kapani, Münci. **Kamu Hürriyetleri**. Ankara: Yetkin Yayınları, 1993.

Kara, Uğur. İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri Kavramı ve Tarihsel Gelişimi. **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri** içinde. Editör: Ayşe Işıl Karakaş ve İlker Gökhan Şen. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013. Syf. 2-21.

Kaya, Emir. Anayasa Mahkemesinin İnsan Hakları Zemini. **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. cilt 18, sayı 3-4, 2014. Syf. 573-605.

Kaya, Emir. **Balancing Interlegality Through Realist Altruism: Diyanet Mediation in Turkey**. (Yayınlanmamış doktora tezi). London: University of London School of Oriental and African Studies, 2011.

Kaya, Emir. **Hukuk Zihniyeti**. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.

Kaya, Emir. Siyaset Devleti. **Ankara Barosu Dergisi**. cilt 1, 2014. Syf. 221-243.

Kaya, Emir. Türk Hukukuna Dair Bir Sosyal Felsefe Değerlendirmesi ve Anayasal Tezahürler. **Anayasa Mahkemesinin Kuruluşunun 50. Yılına Armağan** içinde.

Editör: Alparslan Altan, Engin Yıldırım, Erdal Tercan, Hikmet Tülen ve Ali Rıza Çoban. Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 2012. Syf. 57-78.

Kennedy, David. The International Human Rights Movement: Part of the Problem? **Harvard Human Rights Journal**. cilt 5, 2002. Syf. 101-125.

Kılıç, İlker. **Karl Marx'ın İnsan Hakları Düşüncesi**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Kolakowski, Leszek. Marxism and Human Rights. **Daedalus**. cilt 112, sayı 4, 1983. Syf. 81-92.

Kolakowski, Leszek. **Modernity on Endless Trial**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

KONDA Araştırma ve Danışmanlık Şirketi. **İnsan Hakları Algısı Araştırması, Barometre**. 2012. <<http://konda.com.tr/tr/rapor/insan-haklari-algisi/>> [Erişim tarihi: 07.05.2017].

Koshul, Basit Bilal. **The Postmodern Significance of Max Weber's Legacy: Disenchanted Disenchantment**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Köker, Levent. Reform ya da "Doğru Din"e Uygun Devlet. **Tanrı Devletinden Kral-Devlete** içinde. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Köprülü, Fuat. **Anadolu'da İslamiyet**. Ankara: Akçağ Kitabevi, 2012.

Köse, Saffet. 'Hiyel' maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**. cilt: 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998. Syf. 170-178.

Kuçuradi, Ioanna. **İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları**. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.

Lewis, Bernard. **What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.

Lukes, Steven. **Marksizm ve Ahlak**. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Lyotard, Jean-François. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi. Ed.: Wlad Godzich ve Jochen Schulte-Sasse, *Theory and History of Literature*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Machan, Tibor R. **Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being**. London: Routledge, 1998.

Macklem, Patrick. Human Rights in International Law: Three Generations or One? **London Review of International Law**. cilt 3, sayı 1, 2015. Syf. 1-44.

Mardin, Ebul'ülâ. **Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa**. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1946.

Mardin, Şerif. 19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti. **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi** içinde. Editör: Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985. Syf. 342-351.

Mardin, Şerif. **Din ve İdeoloji**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Mardin, Şerif. **Türk Modernleşmesi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Marks, Karl. **Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı**. Ankara: Sol Yayınları, 1976.

Marks, Karl. **Yahudi Sorunu**. Ankara: Sol Yayınları, 1997.

Marks, Karl ve Friedrich Engels. **The Holy Family**. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956.

Mathews, Basil. **Young Islam on a Trek: A Study in Clash of Civilizations**. London: Church Missionary Society, 1926.

Menski, Werner. **Comparative Law in a Global Context**. New York: Cambridge University Press, 2006.

Milovanovic, Dragan. **An Introduction to the Sociology of Law**. London: Lynne Rienner Publishers, 2010.

Mugumbate, Jacob ve Andrew Nyanguru. Exploring African Philosophy: The Value of Ubuntu in Social Work. **African Journal of Social Work**. cilt 3, sayı 1, 2013. Syf. 82-100.

Mumcu, Ahmet. Türkiye'de İnsan Haklarının Tarihî Gelişimi. **Türkiye'de İnsan Haklarının Gelişimi Sempozyumu** içinde. Editör: Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı TBMM Kültür, İzmir Valiliği ve Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlüğü. İzmir: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları. 1992. Syf. 26-30.

Mumcu, Ahmet ve Elif Küzeci. **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri**. Ankara: Savaş Yayınları, 2003.

Mumcu, Uğur. **Uğur Mumcu'nun Köy Enstitüleri Konuşması**, Youtube. <<https://www.youtube.com/watch?v=7ynyRPB9jHE>> [Erişim tarihi: 25.04.2017].

Mutua, Makau Wa. Ideology of Human Rights. **Virginia Journal of International Law**. cilt 36, 1996. Syf. 589-657.

Nietzsche, Friedrich. **Şen Bilim**. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.

Nobles, Wade N. Extended Self: Rethinking the So-Called Negro Self Concept. **Journal of Black Psychology**. cilt 2, sayı 19, 1976. Syf. 15-24.

Nunnally, Jum C. **Psychometric Theory**. New York: McGrawHill, 1978.

Okere, B. Obinna. The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems. **Human Rights Quarterly**. cilt 6, sayı 2, 1984. Syf. 141-159.

Omar, Mahomed Shoaib. Foundational Principles Underlying Human Rights in Islamic Law. **Selected Essays in Islamic Law** içinde. Durban: M. S. Omar, 1993. Syf. 1-8.

Ortaylı, İlber. **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Öktem, Niyazi ve Ahmet Ulvi Türkbağ. **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**. İstanbul: D&R Yayınları, 2014.

Özbudun, Ergun. **1924 Anayasası**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Özdemir, Ali Murat ve Ebubekir Aykut. Marksizm ve Hak Kavramı: Kuramsal Bir Yaklaşım Denemesi. **İnsan Hakları Yılıhğı**. cilt 28, 2010. Syf. 23-44.

Özerkmen, Necmettin. İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına. **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**. cilt 42, sayı 1-2, 2002. Syf. 167-185.

Özkurt, Hülya. **Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**. İstanbul: XII Levha Yayınları, 2013.

Pashukanis, Evgeny B. **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**. Çev. Onur Karahanoğulları. İstanbul: Birikim Yayınları, 2002.

Pekcan, Ali. **İslam Hukukunda Gaye Problemi**. İstanbul: Ek Kitap, 2012.

Popkin, Richard H. **The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle**. New York: Oxford University Press, 2003.

Pound, Roscoe. Law in Books and Law in Action. **American Law Review**. cilt 44, sayı 12, 1910. Syf. 12-36.

Rosenau, Pauline Marie. **Post-Modernism and the Social Sciences**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Roshwald, Mordecai. The Concept of Human Rights. **Philosophy and Phenomenological Research**. cilt 19, sayı 3, 1959. Syf. 354-379.

Russ, Jacqueline. **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Salihpaşaoğlu, Yaşar. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Türkiye: Bazı Rakamlar ve Gerçekler. **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. cilt 13, sayı 1-2, 2009. Syf. 253-281.

Sancar, Mithat ve Eylem Ümit Atılgan. "**Adalet Biraz Es Geçiliyor...**". İstanbul: TESEV Yayınları, 2009.

Saraç, Nalan. **İnsan Hakları ve Kültürel Görelilik**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Scheurmann, Erich. **Göğü Delen Adam**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Schubart, Walter. **Europa und die Seele des Ostens**. Lucerne, 1938.

Senger, Harro von. Chinese Culture and Human Rights. **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China** içinde. Editör: Wolfgang Schmale. Bochum: Keip Pub., 1993. Syf. 281-333.

Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje. **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**. Çev. Şule Mutlu Emrah Akbaş. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

Sorokin, Pitirim. **Bir Bunalm Çağında Toplum Felsefeleri**. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.

Şakacı, Bilge Kağan. Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımı Çözümlemesi. **Mülkiye Dergisi**. cilt 37, sayı 1, 2013. Syf. 9-29.

Şâtıbî, Ebu İshak el. **el-Muvâfakât**. Çev. Mehmet Erdoğan. Cilt Sayısı: 4. Cilt 2. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Şentürk, Recep. Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları. **Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları** içinde. Editör: Muhsin Demirci. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2014.

Şentürk, Recep. **İnsan Hakları ve İslam**. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.

Şentürk, Recep. 'İsmet' maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**. cilt: 23. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001. Syf. 137-138.

Şentürk, Recep. Sociology of Rights: "I am Therefore I Have Rights": Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives. **Muslim World Journal of Human Rights**. cilt 2, sayı 1, 2005. Syf. 1-31.

Tanör, Bülent. **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.

Tanör, Bülent. **Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu**. İstanbul: BDS Yayınları, 1991.

Tekin, Ahmet. **Kur'an ile İlan Edilen İnsan Hakları**. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.

Tezcan, Durmuş. İnsan Haklarının Çeşitleri ve Türk Anayasaları. **Türkiye'de İnsan Haklarının Gelişimi Sempozyumu** içinde. Editör: Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı TBMM Kültür, İzmir Valiliği ve Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlüğü. İzmir: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları. 1992. Syf. 36-50.

Teziç, Erdoğan. **Türk Anayasa Hukuku**. Ankara: Yetkin Yayınevi, 2002.

Thorsrud, Harald. **Ancient Scepticism**. Stocksfield: University of California Press., 2009.

Tinal, Melih. Türkiye'de Bir Sivil Toplum Örgütü: İnsan Hakları Derneği (1946). **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırma Dergisi**. cilt 3, sayı 10, 2000. Syf. 117-121.

Torun, İshak. Max Weber'e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonalizasyonu. **Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**. cilt 8, sayı 15, 2008. Syf. 15-34.

Tögel, Akif. **Anayasa Hukuku Açısından Çok Hukuklu Sistem**. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.

Tunaya, Tarık Zafer. **Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Umâra, Muhammed. **İslâm ve İnsan Hakları: Haklar Değil Gereklilikler**. Çev. Asım Kanar. İstanbul: Denge Yayınları, 1992.

Üçok, Coşkun, Ahmet Mumcu ve Gülnihal Bozkurt. **Türk Hukuk Tarihi**. Ankara: Turhan Kitabevi, 2015.

Ünal, Şeref. İnsan Haklarının Tarihi, Felsefi ve Hukuki Temelleri. **Ankara Barosu Dergisi**, sayı 1, 1994. Syf. 41-74.

Ünsal, Ahmet. **İslam Hukukunda Fayda İlkesi**. İstanbul: Nüans Yayınları, 2006.

Wallerstein, Immanuel. **Liberalizmden Sonra**. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Weeramantry, C. G. **Islamic Jurisprudence: An International Perspective**. London: The Macmillian Press, 1988.

Weyl, Monique Roland. **Gerçekte ve Eylemde Hukukun Payı**. Çev. Şiar Yalçın. İstanbul: Konuk Yayınları, 1975.

Yalçınkaya, Ayhan. Orta Çağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde. Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Yavuz, Ayşe. **İnsan Haklarının Kültürel Arka Planına Felsefi Bir Yaklaşım.** (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Yavuz, Bülent. Çoğulcu Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları. **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.** cilt 13, sayı 1-2, 2009. Syf. 283-302.

Yavuz, Hilmi ve Burcu Pelvanoğlu. **Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş.** Ankara: Aşina Kitaplar, 2008.

Yayla, Atilla. **Liberal Bakışlar.** Ankara: Liberte Yayınları, 2000.

Yayla, Atilla. **Liberalizm.** Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1992.

Yayla, Mustafa. **İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik.** Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.

Yıldız, Mustafa. **Alternatif İnsan Hakları Kuramı.** İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Yılmaz, İhsan. **Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States: Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan.** Hants: Ashgate, 2005.

Zabcı, Filiz. Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde. Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Zuckerman, Phil. Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** cilt 46, sayı 1, 2005. Syf. 223-229.

Zürcher, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**. Çev. Yasemin Saner Gönen.
İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.



ANKET FORMU³⁶⁰

İnsan Haklarının Toplumsal Karşılığı Anketi

Sayın katılımcı;

Bu form, "Türkiye'de İnsan Hakları Söyleminin Toplumsal Karşılığı" başlıklı yüksek lisans tezinde kullanılmak üzere gerçekleştirilen anket sorularını içermektedir. Çalışmaya yalnızca yargısal bir süreçte davacı, davalı, müşteki, katılan, sanık, şüpheli, borçlu, alacaklı ve avukat olarak rol almış kişiler katılabilmektedir. Çalışmaya katılmak tamamen **gönüllülük** esasına dayanmaktadır. Cevap vermek istemediğiniz soruları cevapsız bırakabilirsiniz. Anket çalışmasından istediğiniz an **çekilebilirsiniz**. Teşekkür ederiz.

Yrd. Doç. Dr. Emir Kaya (Proje Yürütücüsü) & Arş. Gör. Emre Berber (Araştırmacı)

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Hukuk Fakültesi

1. Yaşınız nedir? Lütfen yazınız.

2. Cinsiyetiniz nedir?

Kadın Erkek

3. Öğrenim durumunuz nedir?

Resmi öğrenimim yok

İlkokul

Ortaokul

Lise

Üniversite ve üstü

4. Yargısal sürecinizde hangi sıfatı üstlenmişsiniz?

(Birden çok şıkkı işaretleyebilirsiniz.)

Ceza davasında;

Müşteki / katılan Sanık / şüpheli

İdari yargıda;

Davacı

Özel hukuk yargılamasında;

Davacı Davalı

İcra takibi veya davasında;

Borçlu Alacaklı Davacı Davalı

Avukat

5. Hukuk öğreniminiz var mı?

Hukuk öğrenimim yok.

Hukukla ilgili çeşitli konferans, seminer vb. programlara katıldım.

Üniversitede hukuk dersleri alıyorum/aldım.

Hukuk fakültesi öğrencisiyim/mezunuyum.

6. Hangisine uymak sizin için daha önceliklidir?

Hukuk kuralları

Ahlak anlayışım

Dini kurallar

Toplum ve çevre

Diğer

7. Sizce hukuk sisteminin İslam diniyle ilişkisi nasıl olmalıdır?

Hukuk kurallarını İslami hükümler oluşturmalıdır.

Hukuk kuralları insanlar tarafından oluşturulmalı ama İslam'a aykırı olmamalıdır.

Hukuk ile din arasında bir ilişki bulunmamalıdır.

8. İnsan hakları size hangilerini çağırıyor?

(Lütfen en fazla iki seçeneği işaretleyiniz.)

Devletin vatandaşlarına tanıdığı haklar

Toplumun tanıdığı haklar

Allah'ın insanlara tanıdığı haklar

Hukukun insanlara tanıdığı haklar

Evrensel değerler

Batılı bir akım

	Hiç	Az	Orta	Çok	Tam
9. Başınıza bir şey gelmeyecek olsa hukuk kurallarına ne kadar uymaya çalışırsınız?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10. Değerlerinizle çelişen hukuk kurallarına ne kadar uymaya çalışırsınız?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
11. Türkiye'deki mevcut hukuk sistemi ne kadar adildir?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
12. Hukuk kuralları toplumun ahlaki, dini veya geleneksel değerleriyle ne kadar uyumaktadır?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
13. Hukuk kuralları sizin değerlerinizle ne kadar uyumaktadır?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
14. Hangi hakların insan haklarından sayıldığını ne kadar bildiğinizi düşünüyorsunuz?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
15. İnsan hakları ne kadar Batılı bir teoridir?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
16. İnsan hakları teorisi toplumumuzla ne kadar uyumaktadır?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
17. Türkiye insan haklarına dayalı bir düzen kurmaya ne kadar yakındır?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
18. Batılı devletler insan haklarını Türkiye'nin iç işlerine karışmak için ne ölçüde kullanmaktadır?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
19. Dâhil olduğunuz sohbet ve tartışmalarda hak, hukuk, adalet gibi kavramları ne kadar kullanırsınız?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
20. Dâhil olduğunuz sohbet ve tartışmalarda insan hakları kavramını veya mülkiyet hakkı, ifade hürriyeti, ayrımcılık yasağı gibi temel hakların isimlerini ne kadar kullanırsınız?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
21. Bir haksızlığa karşı çıkarken insan hakları kavramını ya da mülkiyet hakkı, ifade hürriyeti, ayrımcılık yasağı gibi temel hakların isimlerini ne kadar kullanırsınız?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
22. Adli makamlarda (karakol, savcılık, mahkeme vs.) kendinizi savunurken insan hakları kavramını veya mülkiyet hakkı, ifade hürriyeti, ayrımcılık yasağı gibi temel hakların isimlerini ne kadar kullandınız?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
23. Yargısal sürecinizde insan haklarınızın ne kadar ihlal edildiğini düşünüyorsunuz?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Günlük yaşamınızdaki tartışma ve sohbetlerinizde çevrenizdeki insanlardan aşağıdaki kavram ve deyimleri ne sıklıkla duydunuz?

24. Adalet/adil	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
25. Kul hakkı	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
26. Yetim hakkı	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
27. Vebal altında kalmak	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
28. Âh almak	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
29. Ayrımcılık yasağı	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
30. İnsan onuru	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
31. İfade özgürlüğü	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
32. Mülkiyet hakkı	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
33. Sağlık hakkı	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
34. Çevre hakkı	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
35. Evrensel hukuk	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

³⁶⁰ Anketin 1. ila 23. soruları ilk anket formunu, 24. ila 35. soruları ise çalışmaya sonradan eklenen ikinci anket formunu oluşturmaktadır.